中観部 2

中論 下

丹治昭義 校註

大蔵出版

目次

凡例……9
中論 巻第三……23
観有無品 第十五……23
一 自性・他性・有・無の四句否定 23
二 仏法の真実在 26
観縛解品 第十六……30
一 輪廻の根本の否定 30
二 涅槃する者の否定—諸行と衆生— 32
三 束縛と解脱の否定 32
四 大執着—自己が無取で涅槃を得るという取— 35

五　諸法実相―生死と涅槃の同事性―　36

観業品　第十七……37

一　対論者の見解―前分所破―　37
二　龍樹の答破　40
三　正量部の不失説　43
四　中観論者の不失法の否定　46
五　身体と作者の否定　50
六　空の立場　52

観法品　第十八……55

一　一二偈の一括提示　55
二　第一偈の註釈―自我と五陰との同一と別異による否定―　58
三　羅什の傍論―自我の存在を立証する四種の認識手段の否定―　59
四　二種の論拠による自我の否定―羅什の傍論―　61
五　第二偈の註釈―無我の智の実現―　62
六　第三偈の註釈―諸法実相の実観―　62

七　無我と涅槃　62
八　第六偈の註釈―有我と無我の仏説と無我無非我の諸法実相―　64
九　第七偈の註釈―不説の説である諸法実相の教説―　65
一〇　第八偈の註釈―諸法実相の教説―　66
一一　実相の実現者と実相、空即縁起　68
一二　第一一偈の註釈―実相は仏説の甘露味―　70
一三　第一二偈の註釈―三種の実相―　71

観時品　第十九……73
一　未来と現在が過去に相待する場合の時の否定　73
二　時の長さの単位と時の仮名の原因との否定　76

観因果品　第二十……77
一　原因と条件の総体（因縁和合）から結果は生じない　77
二　因は果をひきおこす動因ではない　79
三　果が因縁和合と同時と先に出現する場合の否定　80
四　果は因の転移であってもなくても生じない　81

五　因と果の結合（saṃgati・和合）の否定　83
六　因は果を欠如（śūnya・空）していても不欠如（aśūnya）でも果を生じない　84
七　因と果の同一と別異や自性と無自性を否定し、結論として因縁の和合、不和合、果の空を説く　85

観成壊品　第二十一……87
一　生成なしでも同時でも壊滅はないし壊滅なしでも同時でも生成はない　87
二　成と壊の様々な否定　90
三　成壊の依り所である事物（有）の否定　94
四　事物の存在を承認する実有論者の否定　96
五　生存の相続は空である　99

中論　巻第四……102

観如来品　第二十二……102
一　如来と五蘊の五種の関係の否定　102
二　五蘊和合の如来の否定　104
三　一切法空の実相　108

四　如来と世間の同事性　112

観顚倒品　第二十三……113
一　浄と不浄との顚倒の否定（一）　113
二　煩悩の基体の否定　114
三　浄と不浄との顚倒の否定（二）　115
四　四顚倒の否定　118
五　顚倒の把握（著・執着）の否定　119
六　四顚倒は実有であってもなくても顚倒でない　121
七　結論　122

観四諦品　第二十四……124
一　対論者の主張　124
二　空の立場の解説　126
三　結論（一）—縁起は空仮中である—　133
四　有の立場の否定　134
五　結論（二）—縁起の見と仏の見と四諦の見は同事である—　142

目次

観涅槃品　第二十五……143
一　総論　143
二　涅槃の四句否定　144
三　如来の四句否定　150
四　世間（輪廻）即涅槃　150
五　涅槃は「如来の滅後」である　151
六　結論―諸法実相は教説即不説である―　152
観十二因縁品　第二十六……154
一　羅什の伝える龍樹の十二支縁起　154
二　各偈に対する註釈　156
観邪見品　第二十七……158
一　過去世と未来世に依る常等と辺等の八見解　158
二　過去世の自我の有の否定　158
三　過去世の自我の無の否定　166
四　過去世の我の四句否定　168

五　未来世の我の四句否定　168
六「世間は恒常である」等の四句の見解の否定　169
七　未来世に依拠する世間の有辺等の四句否定　171
八　結論　174

補　註 …… 177

中論巻第三　177
観有無品第十五　177／観縛解品第十六　201／観業品第十七　222／観法品第十八　257／
観時品第十九　274／観因果品第二十　280／観成壊品第二十一　307
中論巻第四　333
観如来品第二十二　333／観顛倒品第二十三　355／観四諦品第二十四　378／
観涅槃品第二十五　402／観十二因縁品第二十六　422／観邪見品第二十七　433

解題　下 …… 457

五　漢訳『中論』における羅什の思想　459

(一)『中論』の訳者　羅什　459
(二)羅什の諸法実相論　462
(三)羅什の傍論　472
六　仏護（Buddhapālita）の思想—学僧の法話—　476
七　『般若灯論』に見る清弁（Bhāviveka）の思想—論理主義者の空観—　508
(一)清弁の論理主義の思想史上の意味　508
(二)龍樹の帰敬偈に対する清弁の註釈　511
(三)清弁の二諦説—勝義（八不）と世俗（縁起）の断絶—　522
(四)付論：『灯論』の原梵本の順序による帰敬偈に対する清弁の註釈　530
八　月称（Candrakīrti）の思想—大悲の宗教哲学—　541
索　引……572

凡例

一、本書は龍樹菩薩造・梵志青目釈・姚秦三蔵鳩摩羅什訳『中論』の和訳（漢文書き下し）と註記・解題等よりなる。上下二冊に分冊し、本書（中論下）では全四巻のうちの巻第三と巻第四を収録する。

一、和訳の底本としては『大正新脩大蔵経』（大正第三〇巻・No.一五六四）を用いた。書き下し本文の底本における所在は各頁各段ごとに、書き下し本文の当該行上の頭註欄に示されている。また、底本の字句を異本校合によって変更した場合には、原則として頭註で断った。

一、和訳に際しての主な方針は、以下の通りである。

1　底本で用いられる旧字は、常用漢字として認められているものは原則として新字に改めて示した。頭註・補註・解題における原典引用もそれに準じた。

2　底本には、句点による文章の区切りや訓点が施されているが、和訳中の書き下しおよび句読点の付加・削除は訳者の理解にしたがって行なった。

3　本典の示す品（章）による区分に加えて、内容に応じて科段の細分を行ない、「一」、「二―一」などの下位分類を設けた。

4　偈頌（韻文）に関しては、本文から改行、二字下げで示し、それぞれの偈頌の末尾に、各品ごとの通し番号を漢数字でもって（　）内に付した。

5　本文にない語句を補う場合には、［　］に入れて、これを示した。科段名などの扱いもこれに準ずる。また、4で述

べた偈頌（中論頌）の番号以外にも、書き下し本文で列挙されている文言を明確にするために、（　）や〔　〕で漢数字を補った箇所がある。

6　本文中に提示される経論名を『　』で、引用文を「　」で括ったほか、理解の便宜のため、本文中既出の引用文の語句が再度示される場合にも、所引の語句を「　」で括って示した。

7　書き下し本文には振り仮名を多めに付して、読解しやすくした。

一、頭註で取り上げた語句あるいは文章については、冒頭に漢数字で番号を付した。頭註の番号については、見開きごとに「一」起しとした。同じ見開き内の頭註を参照する場合には、「註○参照」と示し、見開き以外の頭註を参照する場合には、「△頁註○参照」と表記した。また、見開き内で品（章）が変わる場合には、品の区切りに合わせて「一」起しで付した。

一、本書の頁数を示す場合には、頭註・書き下し本文（「本文」とも表記）、補註、解題ともに、それぞれ本文の横にある漢数字の頁で示した。上・下の巻を異にする場合は、冒頭に「上巻」「下巻」を明記した。ただし、解題は同巻でも「解題上」「解題下」と記した。

一、頭註には、仏教用語や漢語の簡単な説明の他に、各偈（中論頌）の句や節に対するサンスクリット語原文（梵偈）や時にはチベット訳偈の相当部分の訳を挙げて比較考察し、羅什の翻訳法についても適宜解説した。また、漢訳『中論』はこの「偈頌」＝「中論頌」部分と「青目釈」部分よりなるが、「青目釈」が *Dbu ma rtsa bahi hgrel pa ga las hjigs med*（*Mūla-madhyamakavṛtti-Akutobhayā*、チベット語訳のみ現存。以下『無畏』と記す）と同一であり、それに訳者・羅什による取捨選択、解説の付加が施されたものであることを実証するため、全品（章）に亘って「青目釈」と『無畏』の比較検討を試み、羅什による付加部分の弁別とその読解も行なった。

一、頭註あるいは補註、解題において、関連する偈番号を省略して示す場合は、主に末尾に（○・△）などとして示した。

〔例〕（一六・七）→ 観縛解品第一六の第七偈であることを示す。

一、補註で取り上げた語句あるいは文章については、冒頭にアラビア数字で番号を付した。補註の番号については、品（章）ごとに「1」起しとした。同品内の補註を参照する場合には、「補註○参照」とし、他品の補註を参照する場合には、原則として「△品第□補註○参照」もしくは「第□章補註○参照」と示した。

一、補註は、「釈僧叡序」・「観因縁品第一」を除いて、基本的に品題と偈頌に対する註釈となっている。

一、頭註で行なった「青目釈」＝『無畏』の実証作業を補完するため、偈頌に付された補註においては、以下の方針で註釈を行なった。

1　註釈の開始となる和訳（書き下し本文）の語句を見出しとしてゴシックで掲げ、語句の末尾にそれに続く偈（中論頌）の番号を示した。見出しの後ろに（　）で括った訳文が挿入されている場合があるが、これは「青目釈」として採用された『無畏』本文の和訳である。ただし、「青目釈」で採用されていても、後出4で説明する［　］《　》内にある和訳は、同じく3で後述の【無畏釈】に別立のままとした。また、漢訳『中論』と『無畏』とで偈頌とその註釈の順序が異なる場合は、両者の偈番号を並記した。

2　見出しに続いて、偈頌の漢訳原文・梵偈・梵偈の和訳を示した。それぞれの末尾には、（　）に括って偈番号を付した。

3　偈頌を示した後に、【無畏釈】という項目を立て、該当偈頌に対する『無畏』の註釈を和訳して示した。「青目釈」との異同を確かめる資料とするためである。その際、「―第○偈―」と示した部分には、【無畏釈】直前に提示した梵偈の和訳が挿入されることを示す。なお、偈頌への導入部分（見出しに相当する箇所）が漢訳『中論』に採用されている偈頌については、1で示したように、見出しで『無畏』の和訳を提示しているため、【無畏釈】では重複を避け、偈頌に対する註釈の和訳のみを示した。

4　【無畏釈】における和訳では、以下のような引用などを示す記号を用いた。『無畏』の註釈には偈頌の引用が少なからず再出され、同時に仏護と清弁は各々自己の註釈中に『無畏』の文言を多く組み込んでいるので、それらの採用箇所を

明示することで『無畏』と仏護と清弁、さらに羅什の思想の異同を解明する一助とした。なお、仏護註が『無畏』と重なる箇所はHuntingtonが既に詳しく指摘しているが、訳者は『無畏』と重なる部分の前後で仏護が『無畏』をどのように改めているかにも注目して比較した箇所を加えた。

〈 〉:『無畏』の註釈における梵偈の引用箇所。

［ ］:『無畏』の註釈を仏護が採用している箇所。

《 》:『無畏』の註釈を清弁が採用している箇所。

［ ］・《 》内の傍線と波線：仏護と清弁が『無畏』をおおむね採用していると考えられるが、微妙な差異が認められる箇所（すなわち仏護・清弁それぞれの註釈部分）。差異を明確にするため、双方を訳出した。［ ］内であれば、傍線部が『無畏』の註釈で、それに続く波線部が仏護の註釈、《 》内であれば、傍線部が『無畏』の註釈で、波線部が清弁の註釈であることを示す。

右の原則にしたがわない箇所については、その都度で註記を施した。

【無畏釈】に続いて立てられた【解説】では、訳者による該当偈頌の解説を行ない、あわせて、羅什訳・『無畏』に加えて、仏護・清弁・月称・観誓ら中観思想家たちの註釈も挙げて考究することにつとめた。

一、略号一覧

梵偈／梵本　月称 *Prasannapadā* の *Mūlamadhyamakakārikā*（『中の頌』）部分の諸校訂テキスト

LVP　de la Vallée Poussin, Louis, ed., *Mūlamadhyamakakārikās* (*Mādhyamikasūtras*) *de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Osnabrück: Biblio Verlag, 1970

dJ　de Jong, J. W., ed., *Mūlamadhyamakakārikāḥ of Nāgārjuna*, Adyar Library and Research Centre, Madras, 1977

『改訂本』　Lindtner, Chr., Revised, *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*, ed by J. W. de Jong, Adyar Library

and Research Centre, Chennai, 2004

叶本　叶少勇『中論頌——梵蔵漢合校・導読・訳注』、中西書局、上海、二〇一一

T1　月称のチベット訳、特にその中で説かれている『中の頌』のチベット訳

T2　『無畏』・仏護・清弁のチベット訳、特にその中で説かれている『中の頌』のチベット訳

『無畏』　*Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa ga las ḥjigs med*, D, No. 3829（『根本中論註無畏論』*Mūlamadhyamakavṛtti-Akutobhayā*）

仏護　仏護（Buddhapālita）/ *Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa buddha pā li ta*, D, No. 3842（『仏護根本中論註』）

清弁　清弁（Bhāviveka）/ *Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa śes rab sgron ma*, D, No. 3853（『般若灯論』*Prajñāpradīpa*）

月称　月称（Candrakīrti）/ *Prasannapadā*（梵本）/ *Dbu ma rtsa baḥi ḥgrel pa tshig gsal ba śes bya ba*, D, No. 3860（チベット訳）（『明句』）

観誓　観誓（Avalokitavrata）/ *Śes rab sgron maḥi rgya cher ḥgrel pa*, D, No. 3859（*Prajñāpradīpaṭīkā*）

宇井訳　宇井伯寿訳「中論」『国訳大蔵経』論部五、国民文庫刊行会、一九二一

羽渓訳　羽渓了諦訳「中論」『国訳一切経』中観部一、大東出版社、一九三〇

三枝訳　三枝充悳『中論——縁起・空・中の思想』全三巻、レグルス文庫、第三文明社、一九八四

独訳　Walleser, Max, *Die Mittlere Lehre*（*Mādhyamika-śāstra*）*des Nāgārjuna*, Nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser, Heidelberg, 1911

『明句』の独訳　Schayer, Stanislaw, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*（*V, XII, XIII, XIV, XV, XVI*）, Krakowie, 1931（XIII, pp. 25–39, XIV, pp. 40–54）

英訳　Bocking, Brian, *Nāgārjuna in China: a translation of the middle treatise*, Studies in Asian Thought and Religion

	Vol. 18, The Edwin Mellen Press, Lewiston/ Queenston/ Lampeter, 1995
AEIM	Huntington, Clair W. Jr., *The "Akutobhayā" and early Indian Madhyamaka* (Volumes I and II), The University of Michigan, Ph.D., 1986
AKBh	Pradhan, P., ed., *Abhidharmakośabhāṣyam*, Patna, 1967
AN	*Aṅguttara-Nikāya*, PTS
AP	Vaidya, P. L., ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 4, Darbhanga, 1960
AR	Vetter, Tilmann, "On the Authenticity of the Ratnāvalī", *Asiatische Studien* 46, Bern, 1992
BA	Vaidya, P. L., ed., *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva: with the commentary Pañjika of Prajñākaramati*, Buddhist Sanskrit Texts, No. 12, Darbhanga, 1960
BHSD	Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, New Haven, 1953
BP	Kajiyama, Y., "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpaḥ (I. Kapitel) (Fortsetzung)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens Archiv für indische Philosophie* 8, Wien, 1964
CBN	Stcherbatsky, Th., *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927
CPM	May, J., *Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Paris, 1959
D	デルゲ版
EMIC	Robinson, R., *Early Mādhyamika in India and China*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1967
IPM	Yamaguchi, Susumu, *Index to the Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti*, Part II, 平楽寺書店、一九七四
KN	Prof. H. Kern and Prof. Bunyiu Nanjio, ed., *Saddharmapuṇḍarīka*, Bibliotheca Buddhica X, St.-Pétersbourg, 1912
LA	Nanjio, Bunyiu, *The Laṅkāvatārasūtra*, Bibliotheca Ontaniensis, 1, Kyoto, 1923

MDPL	Conze, Edward, *Materials for a dictionary of the Prajñāpāramitā literature*, Tokyo: Suzuki research Foundation, 1973
Mvy	榊亮三郎『梵蔵漢和四訳対校飜訳名義大集』全二巻（=*Mahāvyutpatti*）、鈴木学術財団、一九六二
MW	Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1899
NR	Hahn, Michael, *Nāgārjuna's Ratnāvalī vol. 1 The Basic Texts*（*Sanskrit, Tibetan Chinese*）, Indica et Tibetica, Bonn, 1982
P	北京版
PB	Kloppenborg, R., *The Paccekabuddha A Buddhist Ascetic*, Leiden, 1974
RM	MacDonald, Anne, "Revisiting the Mūlamadhyamakakārikā: Text-Critical Proposals and Problems",『インド哲学仏教学研究』14、東京大学文学部印度哲学研究室、二〇〇七
RSC	Review by: Christian Lindtner, "Chūron geju sōran by Saigusa Mitsuyoshi", *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 4, École française d'Extrême-Orient, 1988
RU	E. H. Johnston, T. Chowdhury, ed., *The Ratnagotravibhāga mahāyānottaratantraśāstra*, Patna, 1950
SB	Saito, A., *A Study of the Buddhapālita-mūlamadhyamaka-vṛtti*, Ph.D. Dissertation, Australian National University, 1984
SBM	Tachikawa, Musashi, "A Study of Buddhapālita's Mūlamadhyamakavṛtti（II）",『名古屋大学文学部研究論集』LXIII, 名古屋大学文学部、一九七四
Sn	*Suttanipāta*, PTS
SN	*Saṃyutta-Nikāya*, PTS
SPPS	Hikata, Ryusho, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra*, 九州大学、一九五八

SWPN	Lindtner, Chr., *Nagarjuniana, Studies in the Writings and philosophy of Nāgārjuna*, Indiske Studier IV, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982
T	チベット／チベット訳
TED	Jäschke, H. A., *A Tibetan-English Dictionary*, London, 1881
TED2	Das, Chandra, *A Tibetan-English Dictionary*, Calcutta, 1902
TGS	Renou, Louis, *Terminologie Grammaticale Du Sanskrit*, Paris: Champion, 1957
TGVS	Lamotte, E., *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I, Louvain, 1944
TNP	de Jong, J. W., "Textcritical Notes on the Prasannapadā", *Indo-Iranian Journal* 20, The Hague, 1978
TSD	Chandra, Lokesh, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, New Delhi, 1959
VKN	大正大学綜合仏教研究所梵語仏典研究会編、梵蔵漢対照『維摩経』（Vimalakīrtinirdeśa: transliterated Sanskrit text collated with Tibetan and Chinese translation）、大正大学出版会、二〇〇四
VN	E. H. Johnston, Arnold Kunst, ed., *The dialectical method of Nāgārjuna: Vigrahavyāvartanī*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1986
VP	Conze, Edward, ed., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā, Edited and Translated with Introduction and Glossary*, Serie orientale Roma, 13, Roma, 1957
VS	Kaṇāda, Debasish Chakrabarty, *Vaiśeṣika-Sūtra of Kaṇāda*, New Delhi: D.K, Printworld, 2003
William	Ames, William, "Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa, A Translation of Chapter Two: 'Examination of the Traversed, the Untraversed and that which is being Traversed'", *Journal of Indian Philosophy* 23, Kluwer Academic Publishers, 1995

上田『四百論注』　上田昇『チャンドラキールティ著『四百論注』第一～八章和訳』、山喜房仏書林、一九九四

「有について」　佐々木現順「勝義有・世俗有・実有について」『山口博士還暦記念　印度学仏教学論叢』、法蔵館、一九五五

「縁覚」　櫻部建「縁覚考」『大谷学報』第三六巻第三号、大谷学会、一九五六

「縁起説」　丹治昭義「初期大乗経典に於ける縁起説」（一）『関西大学東西学術研究所紀要』第九輯、関西大学東西学術研究所、一九七七

『界・根品』　櫻部建『倶舎論の研究　界・根品』、法蔵館、一九六九

笠松「入中論」　笠松単伝「蔵文入中観論疏訳註（一）」『仏教研究』第四巻第三号、大東出版社、一九四〇

梶山「廻諍論」　梶山雄一「廻諍論」『大乗仏典』14「龍樹論集」、中央公論社、一九七四

梶山「知恵」　梶山雄一「『知恵のともしび』第二十五章（前段の試訳）」『密教学』第16／17号、種智院大学密教学会、一九八〇

梶山『般若経』　梶山雄一『般若経――空の世界』、中央公論社、一九七六

「祇園」　丹治昭義「祇園精舎建立縁起の一考察」『祇園精舎サヘート遺跡発掘調査報告書』、関西大学、一九九七

『木村泰賢全集』　木村泰賢『木村泰賢全集』第五巻「小乗仏教思想論」、大法輪閣、一九六八

『原始仏教』下　中村元『原始仏教の思想』下、中村元選集第14巻、春秋社、一九七一

「業思想」　梶山雄一「バーヴァヴィヴェーカの業思想――般若灯論第一七章の和訳」『業思想研究』（雲井昭善編）、平楽寺書店、一九七九

『ことば』Ⅰ　丹治昭義『中論釈　明らかなことば』Ⅰ、関西大学出版部、一九八八

『ことば』Ⅱ　丹治昭義『中論釈　明らかなことば』Ⅱ、関西大学出版部、二〇〇六

斎藤「根本中論」　斎藤明「『根本中論』テキスト考」『高崎直道博士還暦記念論集　インド学仏教学論集』、春秋社、一

斎藤「成立年代」　九八七　斎藤明「『無畏論』とその成立年代――『般若経』の引用を手がかりとして」『仏教学』45、山喜房仏書林、二〇〇三

『索引』一　平川彰編『倶舎論索引』第一部、大蔵出版、一九七三

『索引』二　平川彰編『倶舎論索引』第二部、大蔵出版、一九七七

㊂　宋本と元本と明本

静谷『初期大乗』　静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』、百華苑、一九七四

『実在』　丹治昭義『実在と認識』中観思想研究2、関西大学出版部、一九九二

「慈悲と憐愍」　渡辺章悟「大乗経典における慈悲と憐愍」第3ユニット：多文化共生社会の思想基盤研究『国際哲学研究』4号、東洋大学国際哲学研究センター、二〇一五

「十二支縁起解釈」　梶山雄一「中観派の十二支縁起解釈」『仏教思想史』三、平楽寺書店、一九八〇

『疏』　隋・吉蔵撰『中観論疏』、大正四二巻所収、No.1824

『荘厳』Ⅱ　能仁正顕『『大乗荘厳経論』第XVII章の和訳と注解――供養・師事・無量とくに非無量』龍谷大学仏教文化研究叢書30、自照社出版、二〇一三

『肇論』　塚本善隆編『肇論研究』、法蔵館、一九七二

「所証」　御牧克己「インド・チベット論理学に於ける「所証相似」(sādhyasama) の問題」『哲学研究』第五五〇号、京都哲学会、一九八四

『真偽性』　津田明雅『Catuḥstava とナーガールジュナ――諸著作の真偽性』、博士論文・京都大学、二〇〇六

『新字源』　小川環樹ほか編『角川新字源』、角川書店

『大辞典』　中村元『仏教語大辞典』、東京書籍、一九七五

大正　大正新脩大蔵経、大蔵出版

高崎『宝性論』　高崎直道『宝性論』インド古典叢書、講談社、一九八九

『中観思想』　安井広済『中観思想の研究』、法蔵館、一九六一

「中論解釈」　丹治昭義「鳩摩羅什の中論解釈――シルクロードの仏教」関西大学『哲学』十二号、関西大学哲学会、一九八六

『中論釈』Ⅰ　山口益『月称造　中論釈』一巻、弘文堂、一九四七

『中論釈』Ⅱ　山口益『月称造　中論釈』二巻、弘文堂、一九四九

『沈黙』　丹治昭義『沈黙と教説』中観思想研究1、関西大学出版部、一九八八

『展開』　江島恵教『中観思想の展開』、春秋社、一九八〇

「ともしび」（四）　能仁正顕「『知恵のともしび』第一章の和訳（4）」『仏教学研究』第60／61号、龍谷仏教学会、二〇〇六

「二諦説」　野沢静証「清弁の二諦説」『日本仏教学会年報』第一八号、日本仏教学会、一九五二

「如理論」　瓜生津隆真「六十頌如理論」『大乗仏典』14「龍樹論集」、中央公論社、一九七四

『八千頌』Ⅱ　梶山雄一・丹治昭義「八千頌般若経Ⅱ」『大乗仏典』3、中央公論社、一九七五

林屋訳　林屋友次郎訳『出三蔵記集』「中論序第一」『国訳一切経』和漢撰述部史伝部一、大東出版社、一九三七

「辟支仏」　藤田宏達「三乗の成立について――辟支仏起源考」『印度学仏教学研究』第五巻第二号、日本印度学仏教学会、一九五七

『仏教語』　櫻部建『仏教語の研究』、文栄堂書店、一九七五

『仏教大辞典』　『総合仏教大辞典』全二巻、法蔵館、一九八七

「文化史」　五島清隆「鳩摩羅什訳『龍樹菩薩伝』に見られる文化史的背景――羅什撰述説の検証」『仏教学会紀

要』第一八号、仏教大学仏教学会、二〇一三

「菩薩観」　丹治昭義「中観派の菩薩観」『日本仏教学会年報』第五一号、日本仏教学会、一九八六

『梵和』　荻原雲来編纂『漢訳対照梵和大辞典』、鈴木学術財団

「無我の論理」　梶山雄一「中論における無我の論理」『自我と無我——インド思想と仏教の根本問題』、平楽寺書店、一九七六

「維摩経・羅什」　戸田宏文「維摩経に顕われた鳩摩羅什三蔵の思想」『干潟博士古稀記念論文集』、干潟博士古稀記念会、一九六四

『羅什』　横超慧日・諏訪義純『羅什』人物中国の仏教、大蔵出版、一九八二

「羅什論」　塚本善隆「鳩摩羅什論」『干潟博士古稀記念論文集』、干潟博士古稀記念会、一九六四

『龍樹』　中村元『ナーガールジュナ』、講談社、一九八〇

「龍樹伝」　山野智恵「初期の龍樹伝」『蓮花寺仏教研究所紀要』第二号、蓮花寺仏教研究所、二〇〇九

「六二見」　宇井伯寿「六十二見論」『印度哲学研究』第三巻、甲子社書房、一九三二

『論理』　梶山雄一『空の論理〈中観〉』仏教の思想3、角川書店、一九六九

中論 下

中論 巻第三

龍樹菩薩造 梵志青目釈
姚秦三蔵鳩摩羅什訳

中論[一] 観有無品[1] 第十五 十一偈

〔一 自性・他性・有・無の四句否定〕

〔一―一 自性の否定(一)―自性は縁生でない―〕

問うて曰く、[2] 諸法[二]には各性[三]有り、力用[四]有るを以っての故なり。瓶に瓶性有り。布に布性有るが如し。是の性は衆縁の合[五]する時に則ち出[六]づ。

答えて曰く、

[七]衆縁の中に性有[六]るは　是の事は則ち然らず
性が衆縁より出[六]づれば　則ち名づけて作法[八]と為す　(一)

若し諸法に性有らば、応に衆縁より出づべからず。何を以っての故に。若し衆縁より出でば、即ち是れ作法にして定性[九]有ること無し。

〔一―二 自性の否定(二)―自性は「作られたもの」でない―〕

問うて曰く、[3] 若し諸法の性が衆縁よりの作[一〇]ならば、何の咎有りや。

一 中論　底本には無いが、㊍㊁によって補う。
二 諸法　諸法は諸事物(bhāvāḥ)。アビダルマの七十五法といった法でもある。
三 性　自性(svabhāva)。恒常不変な独自の事物(実有)とその個別の本体(実有性)という二義をもつ。ここでは後者、個別の本体・特性。
四 力用　『無畏』は「作用をなす能力」(kriyākārasāmarthya)。対論者は自性を各々独自の作用・はたらきをする力と定義している。
五 合する　『無畏』は単に「諸の因と縁とより生ずる(現出する)」であるが、羅什はここでも衆因縁和合生とする。
六 出づ　saṃ√bhū(生ずる、現われる)。偈aではsaṃbhavaを有、cではsaṃbhūtaを出と訳す。
七 衆縁の中に性有るは　衆因縁と自性との矛盾は『中の頌』の根本的問題である。第一章第四偈参照。
八 作法　「作られたもの」(kṛtaka, byas pa)。
九 定性　羅什は自性を文脈に応じて定性・決定性とも訳す。
一〇 作　『無畏』の「作られたもの」(kṛta-ka)に当る。作法(註八)と同じ。従って「衆縁によって作られたもの」。

答えて曰く、

性が若し是れ作ならば　云何んが此[一]の義有らん
[二]性は名づけて[三]無作と為す　[四]異法を待たずして成ず　(二)

金にして銅を雑うれば則ち真金に非らざるが如く、是くの如く、若し性有らば則ち衆縁を須いず。若し衆縁より出でば、当に[五]真性無しと知るべし。

又た性は若し[六]決定ならば、応に他を待ちて出づべからず。長と短、彼と此とは定性無きが故に他を待ちて而して有るが如きには非らざるなり。

〔一―三　他性の否定〕

4 問うて曰く、諸法に若し自性無くば、応に[七]他性有るべし。

答えて曰く、

法に若し自性無くば　云何んが他性有らん
自性は他性に於いて　亦た名づけて他性と為せばなり　(三)

[八]諸法の性は衆縁の作なるが故に、亦た因待して成ずるが故に、自性無し。若し爾らば、他性は他に於いて亦た是れ自性なれば、亦た衆縁より生じて相待するが故に、亦た無し。無きが故に、云何んが諸法は他性より生ずと言わん。他性も亦た是れ自性なるが故なり。

〔一―四　諸事物（法）の否定〕

5 [九]問うて曰く、若し自性と他性とを離れて諸法有らば、何の咎有りや。

一　此の義　自性が「作られたもの」であるということ・意味。

二　性　月称はこの性・自性を無自性、法性、空性という意味の自性とも解釈している。彼はそういう自性を章題に採用したものと考えられる。　（大）二〇上

三　無作　akṛtrima（人為的・贋の・偽りのものでないもの）。「作られたもの」の反対概念。

四　異法を待たず　他のものに相待しない（nirapekṣaḥ paratra）。「作られたものでない」と共に自性・実体概念の定義をなす。

五　真性　真金に合わせた自性の同義語。

六　決定　羅什は自性を「決定性」、sad-bhūta（実有）を「決定（有）」、niścaya を「決定（義）」と訳すことがある。

七　他性　龍樹は parabhāva には（一）他の事物、（二）他の事物の自性という二つの意味があるとする。羅什は偈に三回出てくる parabhāva をすべて「他性」と訳す。T は gṣan gyi dṅos po（他の事物）と訳す。偈 c の svabhāvaḥ parabhāvasya は「他の事物の自性」であるから（一）の意味であり、b と d の「他性」は「他の自性」という意味の他性。

八　性は…自性無し　この性は自性とか他性という判断以前の、事物そのもの（諸法）の特徴・あり方・本性の意味であろう。羅什はここでは縁起（pratītya）

答えて曰く、

自性と他性とを離れて　何ぞ更に法[一〇]有ることを得ん

若し自〔性〕と他性と有らば　諸法[一〇]は則ち成ずることを得るなり　(四)

汝が「自性と他性とを離れて法有り」と説かば、是の事は然らず。若し自性と他性とを離れば、則ち法有ること無し。何を以っての故に。自性と他性と有らば、法は則ち成ず。[一一]瓶の体は是れ自性にして、物に依るは是れ他性なるが如し。

〔一―五　無の否定〕

6 問うて曰く、[一二]若し自性と他性とを以って有を破せば、今応に無有るべし。

答えて曰く、

有にして若し成ぜずば　無は云何んが成ず可けん

[一三]有法有るに因るが故に　有の壊[一四]を名づけて無と為す　(五)

若し汝は已に有の成ぜざることを受けば、亦た応に無も亦た無なることを受くべし。何を以っての故に。有法の壊敗[一四]するが故に無と名づく。是の無[一五]は有の壊するに因りて而して

と因待（apekṣya・相待）を区別している。

九　問うて…咎有りや　『無畏』は「自性と他性がなくても諸事物は存在する」という対論者の主張。羅什はその主張にどのような誤り（咎・doṣa）があるかという質問に改めている。

一〇　法・諸法　偈bの法は梵偈では諸事物・bhāvāḥ（複数）、dの諸法は事物・bhāvāḥ（単数）と逆になっている。この法（bhāva）は自性（svabhāva）と他性（parabhāva）の bhāva、存在するもの（有）。

一一　瓶の体　体は強いていえば bhāva か。意味は瓶性（瓶であること）。瓶の体は瓶にとっては自性で、衣物（衣の自性か、底本は依物。㊂の衣物を採る）は瓶にとっては他性。体も物も羅什が加えたものであろうが、T訳で自性を ṅo bo ñid, raṅ bźin と訳しているのに、他性を他の事物、gźan gyi dṅos po と訳しているのと同じ理解か。

一二　若し自性と…有るべし　この対論者の主張は「今応に」が示すように、『無畏』の「そうであれば」を、有の否定が、論理的必然性をもって無の肯定に他ならないことを強調した反論。

一三　有法有るに因るが故に　この偈のcは羅什の付加であり、有があって始めて有の変化として無があり得ることを明確にしたものである。註釈の中の「受けば」と共に、『無畏』の註釈の冒頭の「認められた」（abhyupagata）に対応するものであろう。

一四　壊・壊敗　別のあり方であること、変化（anyathābhāva）の訳。羅什は龍樹の有の変化が有の壊滅、無であることを截然と明示している。

一五　是の無　有があって滅するという意味の無はあるが、有が本来ないときは「無も亦た無い」と認めるべきだということ。

有り。

〔二　仏法の真実在〕

〔二―一　四句分別と真実在〕

[7]復た次に、

若し人が有と無とを見　自性と他性とを見るならば
是くの如くならば則ち　[一]仏法の真実義を見ず[二]　（六）

若し人が深く諸法に著せば、必ず有の見[三]を求め、若し自性を破せば、則ち他性を見、若し他性を破せば、則ち有を見、若し有を破せば、則ち無を見、若し無を破せば、則ち迷惑[四]す。

若し利根[五]にして著心[六]薄き者は、諸見[七]を滅して安隠[八]を知るが故に、更に四種の戯論[九]を生ぜず。是の人は則ち仏法の真実義を見る。是の故に上の偈を説く。

〔二―二　非有非無の教証〕

[8]復た次に、

仏は能く[一〇]有と無とを滅す　[一一]『化迦旃延経』の中の所説の如く　有を離れ亦た無を離る　（七）

[一二]『刪陀迦旃延経』の中に、仏は正見の義を説きて有を離れ無を離ると為す。若し諸法の中に少しにても決定有らば、仏は応に有と無とを[一三]破すべからず。若し有を破せば、則ち人

一　仏法の真実義　「仏の教説における真実在」。
二　見ず　na paśyati は四句を見る（paśyati）と同じ語であるが、四句を見るの見は、分別知によって対象として認識することであるのに対して、「見ず」は無分別智によって覚ること（見）がないこと。
三　有の見　この場合の有は、四句分別の中の有ではなく、自性も他性も有も無もすべてを「有」（存在する）と認識すること。
四　迷惑　どうしたらよいのか解らなくなり、途方に暮れて迷うこと。
五　利根　鋭利な知的能力。
六　著心　執着心。
七　諸見　ここは六十二見などの様々な立場の見解。
八　安隠　安隠は安穏に同じ。心の平安、やすらぎ。
九　四種の戯論　自性、他性、有、無の四句分別による虚偽の言説。
一〇　能く有と無とを滅す　羅什訳偈aは梵偈のdに当り、bhāvābhāvavibhāvinā。vibhāvinā は「〔有と無とに〕通暁する〔仏〕によって」である。T2は ston pa、「説
(大)二〇中
かれる」であり、T1は「〔仏智によって〕知る」である。羅什はこの語を「滅」と訳す。vibhava（威力）、vibhāvin（威力ある・理解する）、vibhāvita（起こした・知る）等は仏教用語としては滅、執

は謂いて無と為さん。仏は諸法の[14]相に通達せるが故に、二は倶に無しと説く。是の故に汝は応に有無の見を捨つべし。

〔二—三　非有非無の論証 A1—本性有の否定—〕

9 復た次に、

若し法に[15]実に[16]性[17]有らば　後に則ち応に[18]異なるべからず
性に若し[19]異相有りとせば　是の事は終に然らず　（八）

若し諸法に[15]決定して性有らば、終に応に[18]変異すべからず。何を以っての故に。若し[15]定んで[16]自性有らば、応に異相有るべからず。上の[20]真金の喩の如し。今、[21]現見の諸法に異相有るが故に、当に知るべし、[22]定相有ること無きことを。

着のない等の意味でもある。「有無に通暁する」とは、有無の自性を滅した空の智者である。

一一　化迦旃延経　kātyāyanāvavāde（カートヤーヤナへの教誡という経典において）。「化」は avavāda・訓誡、教化。

一二　刪陀迦旃延経　この書名は『大智度論』（大正二五、六六下）にも見える。刪陀は Channa（人名）で、この経が Channa への教えの中に含まれているので、経名に刪陀を加えたのであろう（三枝訳中、四〇七頁註一による）。

一三　破すべからず　羅什は梵偈 c の pratisiddham（否定された）を偈では省略したが、ここで否定的に用いている。

一四　通達　羅什はここでは vibhāvin を通暁の意味に取っている。註一〇参照。

一五　実に・決定・定んで　梵本には直接対応する語はないが、本性が決定している点を強調したもの。

一六　性・自性　本性（prakṛti）。註釈の箇所で羅什は自性の語を用いる。彼も本性と自性（svabhāva）を同義語とする。

一七　有らば　第七偈の経文で「ある」（astīti）、「ない」（nāstīti）という表現が用いられていることを受けて、この偈以下では事物・有（bhāva）と無（abhāva）でなく、「存在すること」（astitva）と「存在しないこと」（nāstitva (-tā)）を用いる。本性は事物の存在するあり方・本来性を意味する。

一八　異・変異　㊂は無。無は現行梵偈の「存在しないこと」（nāstitā）と合う。羅什は註釈でも「変異」（変化の異訳）と訳している。羅什使用の梵偈が異なるのか。「存在すること」の変化は無であるから意味は「無」と変らない（六頁註一参照）。

一九　異相有り…然らず　梵偈は「本性に変化（異相）は決して有り得ない」。

二〇　真金の喩　本文第二偈の註釈参照。

二一　現見　実際に人が日常経験している事物。上巻一二頁註九参照。

二二　定相　各々の事物に決まった相（かたち、すがた）。自性の一面を捉えた表現。羅什は自性を定性とも訳すので、自相（svātman（七・三三）、一般に用いられる svalakṣaṇa）の異訳語として「定相」を用いたのではないか。

〔一―四　非有非無の論証Ａ２―本性無の否定―〕

復た次に、

　若し法に実に性有らば　云何んが而も異ある可けん
　若し法に実に性無くば　云何んが而も異ある可けん　（九）

若し法に定んで性有らば、云何んが変異す可けん。若し性無くば、則ち自体無し、云何んが変異す可けん。

〔一―五　非有非無の論証Ｂ１―有無は断常の二見に堕す―〕

復た次に、

　定んで有ならば則ち常に著し　定んで無ならば則ち断に著す
　是の故に有智者は　応に有無に著すべからず　（一〇）

若し法に定んで有相有らば、則ち終に無相無し。是れ則ち常と為す。何を以っての故に。三世を説く者の如きは、未来の中に法の相有りて、是の法が来りて現在に至り、転じて過去に入りて、本の相を捨てず〔、という〕。是れ則ち常と為す。又た因の中に先に果有りと説くは、是れも亦た常と為す。

若し定んで無有りと説かば、是の無は必ず先に有にして今は無なり。是れ則ち断滅と為す。断滅は無相続に名づく。

是の二見に因由すれば、即ち仏法を遠離す。

一　法に実に（定んで）性有ら（無く）ば…異ある（変異す）可けん　梵偈は「本性が存在する（しない）とき、何に変化があろうか」。梵偈は本性という事物の有無。羅什は事物（法）の本性の有無の否定。

二　自体　自体は本性を特徴とする事物そのもの。

三　有ならば・無ならば　「有ならば」は「存在するということは」(astiti)。「無ならば」は「存在しないということは」(nāstiti)。

四　常　恒常 (śāśvata)。断と共に第一章冒頭の八不の一対。

五　著　把握・執着 (grāha)。

六　断　断絶 (uccheda)。

七　著　梵偈は見解 (darśana)。見解を懐くことは執着することに他ならない。

八　有無　「存在することと存在しないこと」(astitvanāstitva)。

九　著す　執着する。依拠する (āśraya-te)。羅什は把握（註五）、見解 (darśana)、依拠も本質は執着であり、執着と訳すことがこの偈の真意を明確にすると考えたのであろう。

一〇　法に定んで…無相無し　『無畏』は、註釈で「存在する・しないとこのように執着するとき」と、有も無も執着であると説く。羅什はそれを受けて、偈で執着を強調したので、ここ註釈では事物に有の自性があれば無の自性があることはない、という論理的否定を加えたのであろ

う。

一　三世を説く者　過去、現在、未来の三世実有論。三世実有、法体恒有を説く説一切有部。

二　法の相・本の相　法の相は或る法・事物の自相。本の相は未来にあった、もとあった自相。

三　因の中に先に果有りと説く　いわゆる因中有果論。サーンキヤ学派の因果論。

四　若し定んで…今は無なり　第一一偈、及び註一九参照。「定んで」、即ち自性として無があると主張する者に対して、そもそも無とは有が有って、その有が変化し滅することとして経験されるのであって、自性として存在する無というものはないということ。　㊅二〇下

五　無相続　有為法が不断に連続する流れ（相続）が絶えること。

六　因由　因由は「ことのおこり」、理由、原因、由来を意味するが、ここでは偈dの「有無に著す」即ち有無に「依拠する」に相当する。

一七　無に非らずば　梵偈は「それがないことはない」(na tannāsti)。

一八　先に有…今無なれば　「先に存在したものが今は存在しない」(nāstīdānīm abhūt pūrvam)。「無」の定義の一。

一九　若し法の性が…べからず　註一〇と同じことの繰返し。

二〇　無法　㊂は無。㊂は多く理論的に明確にしているようである。ここは恐らく羅什が無というもの、無という法と法を加えたものを除いて、無としたように思える。

〔二—六　非有非無の論証B2—有無による断常の定義—〕

[12]問うて曰く、何が故に有に因りて常見を生じ、無に因りて断見を生ずるや。

答えて曰く、

若し法に定性有りて　[一七]無に非らずば則ち是れ常なり
[一八]先に有にして而して今無ならば　是れ則ち断滅と為す　（一一）

[一九]若し法の性が定んで有ならば、則ち是れ有の相にして無の相に非らず。終に応に無なるべからず。若し無ならば則ち有に非らず。即ち[二〇]無法と為す。先に[二一]已に過を説けるが故に、[二二]是くの如きは則ち常見に堕す。若し法が先に有にして[二三]敗壊して而して無ならば、是れを断滅と名づく。何を以っての故に。有は応に無なるべからざるが故なり。汝は、有と無とは各定相有りと謂うが故なり。若し断常の見有らば、則ち[二四]罪福等無く、世間の事を破す。是の故に応に捨つべし。

二一　已に過を説けるが故に　註一〇、一九等の所説を指すのか。

二二　是くの如きは則ち常見に堕す　この一文の前の文との文脈が明らかでないが、この文は無が有の滅ならば、断滅の見に堕するが、もともと無、本性・自性として無であるならば、断滅でなく恒常の見解に堕すというのか。

二三　敗壊　やぶれくずれる。ここは有が消滅すること。三頁註一四参照。

二四　罪福等…破す　第二四章第六偈参照。

中論観縛解品[1]第十六　十偈

〔一　輪廻の根本の否定〕

〔一―一　輪廻する者の否定(一)―諸行―〕

[2]問うて曰く、[二]生死は都て[三]根本無きに非らず。[四]中に於いて応に[五]衆生の[六]往来し、若しくは[七]諸行の往来すること有るべし。汝は何の[八]因縁を以っての故に、衆生及び諸行が尽く空にして往来すること有ること無しと説くや。

答えて曰く、

諸行の往来するは　[九]常ならば応に往来すべからず
[一〇]無常なるも亦た応にすべからず　衆生も亦復た然り　(一)

諸行の[一一]六道生死の中を往来するは、[九]常相にして往来すと為すや、[一〇]無常相にして往来すと為すや。二は倶に然らず。[一二]若し常相にして往来せば、則ち生死の相続すること無し。決定せるを以っての故に、[一三]自性に住するが故なり。若し無常を以って往来せば、[一四]亦た往来して生死の相続すること無し。不決定なるを以っての故に、自性無きが故なり。

若し衆生にして往来する者も亦た是くの如き過有り。

〔一―二　輪廻する者の否定(二)―衆生―〕

[3]復た次に、

一　縛解　束縛(bandhana)と解脱(mokṣa)の略。輪廻を或るものが無明によって束縛されている状態と捉え、その束縛から解放された状態を解脱と呼ぶ。インド諸派に共通する考え方で、仏教ではそれを輪廻と涅槃、大乗仏教では迷と悟として取り上げる。

二　生死　輪廻の異訳、羅什は多くこの訳を用いている。輪廻よりも現実の生存の姿をより説得力をもって示すからであろう。

三　根本　羅什は『中の頌』の中で根本を二度用いている。一は vastu(T はここと同じで gźi・根拠)の訳で、色等の六境が三毒の対象・所縁であることを示す(二三・七)。二は mūla で、輪廻の根(saṃsāramūla、月称は主要な原因とする。T は rtsa ba)である諸行を意味する(二六・一〇)。ここは輪廻の面では二の意味。束縛の面では一の意味となろう。

四　中　輪廻の世界の中。

五　衆生　sattva の訳で、一般に輪廻転生すると考えられている生きとし生ける者。有情(心やいのちのある者)とも訳されている。

六　往来　saṃ√sṛ(輪廻する)の異訳。輪廻転生して天上・人間・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄の六道を往き来すること。

七　諸行　つくられたもの(saṃskāra)、すべての有為・因縁の和合によってつくられたもので、一般的にいえば、五蘊

[一五]若し衆生にして　陰、界、諸入の中を往来せば
五種に求むるも尽く無し　誰れか往来する者有らん　（二）

[一六]生死と陰、界、入とは即ち是れ一義なり。若し衆生が此の陰、界、入の中に於いて往来せば、是の衆生は、[一七]燃可燃品の中に於いて五種に求むるに不可得なり。誰れか陰、界、入の中に於いて而して往来する者有らん。

〔一—三　輪廻する者の否定（三）—身・五取蘊—〕

[4]復た次に、

プドガラ）と薪（取＝蘊）の五種の考察を説く。上巻本文一〇六頁参照。

（身体）である。龍樹は輪廻するものを諸行と衆生とする。

八　因縁　『無畏』では論理・理由。

九　常（相）　nitya の訳。註釈の常相の相は羅什の付加。相を羅什は好んで用いるようで、実相は真実在が実有とか本質、本体といった意味でなく、真実の姿・形、真実の顕現であると考えたからであろうが、常相は常も常という本質存在でなく、姿、現われであることを示したのであろう。

一〇　無常（相）　ここでは常（相）の単なる相対概念であるが、諸行無常が仏教の法印の一として数えられているように、その真意は空である。

一一　六道生死　地獄、餓鬼、畜生などの六道（六種の境遇）を輪廻転生すること。インドの中観派は六道でなく阿修羅を除く五道説を採るようである。

一二　若し常相…こと無し　この文は『無畏』の「常ならば輪廻しない」に相当する。「生死の相続すること無し」は生存の連続がないことで、「輪廻しない」に当る。

一三　自性に住する　「自性が存在する」(yod pa)。

一四　亦た往来して　「常相にして往来」すると仮定したように、同じように（亦た）往来すると仮定しても。

一五　若し衆生…有らん　梵偈は「プドガラが輪廻するならば、蘊、処、界を五種に探求しても、それ（プドガラ）は存在しない。いったい誰が輪廻するであろうか」。龍樹は一般的に輪廻する者と認められている第一偈の「衆生」が、プドガラであることを明示している。「蘊、界、諸入」は梵偈のように、次にくる五種の探究の対象と読むべきである。羅什の註釈はこの自分の読み方を正当化するために無理をしている。「プドガラ（如来）と五蘊の五種の探求」は第二二章第一偈参照。

一六　生死と…一義なり　輪廻と陰等が一義、即ち同一であるということは、偈の「陰、界、諸入の中を往来す」が、輪廻の世界の中を輪廻することとするためであろう。

一七　燃可燃品　月称が引用する（LVP, p.284）ように同章第一四偈に火（自我・

一 若し身より身に至らば　往来は即ち無身なり
若し其れ身有ること無くば　則ち往来有ること無し　(三)

若し衆生の往来するは、身有りて往来すと為すや、身無くして往来すと為すや、二は倶に然らず。何を以っての故に。若し身有りて往来せば、一身より一身に至る。是くの如くならば、則ち往来する者は無身なり。

又た若し先に已に身有らば、応に復た身より身に至るべからず。

二 若し先に身無くば則ち有無し。若し有無くば、云何んが生死の往来有らん。

〔二　涅槃する者の否定―諸行と衆生―〕

5 問うて曰く、経に「涅槃有り、一切の苦を滅す」と説く。是の滅は応に諸行の滅なるか、若しくは衆生の滅なるべし。

答えて曰く、二は倶に然らず。何を以っての故に。

三 諸行が若し滅せば　是の事は終に然らず
衆生が若し滅せば　是の事も亦た然らず　(四)

汝は若しくは諸行が滅し若しくは衆生が滅すと説く。是の事は先に已に答えたり。諸行は性有ること無く、衆生も亦た種種に推求するに生死の往来は不可得なり。是の故に諸行は滅せず、四 衆生も亦た滅せず。

〔三　束縛と解脱の否定〕

一 若し身より…有ること無し　梵偈は「取（身）から取（身）へ輪廻する者（往来）は生存（有）のないものであろう。取のない者、生存のない者、彼は何者で何へ輪廻するであろうか」。取と生存は十二支では第九支と第十支である。龍樹は第二六章で「取があるとき、取者に生存が現出する。取のない者ならば、解脱して生存はないであろう」と説く。(大)二一上この偈は同じ思想を裏から説いていることになる。しかし龍樹はここでは次偈で論じるように、輪廻と解脱でなく、輪廻と涅槃の範疇を用いている。

二 若し先に…有無し　このように註釈では梵偈で省いた「有」・生存もないことを補っている。

三 諸行が…亦た然らず　梵偈は「諸行（a）・衆生（c）の涅槃は決してあり得ない（終に然らず）」。

四 衆生も亦た滅せず　㊂衆生亦無。「衆生も亦た〔性有ること〕無し」か。

〔三—一　諸行も衆生も無縛無解である〕

[6]問うて曰く、若し爾らば[五]、則ち縛無く解無からん。根本の不可得なるが故なり。

答えて曰く、

諸行は生滅の相[六]あり　縛せられず亦た解せられず
衆生も先に説けるが如く[七]　縛せられず亦た解せられず　（五）

汝が諸行及び衆生に縛解有りと謂うは、是の事は然らず。諸行は念念に生滅するが故に、応に縛解有るべからず。

衆生も先に五種に推求するに不可得なりと説きたり。云何んが縛解有らん。

〔三—二　有身（五取蘊）も無身も束縛でない〕

[7]復た次に、

若し身を[八]名づけて縛と為さば　有身ならば則ち縛せられず
無身なるも亦た縛せられず　何に於いてか而も縛有らん　（六）

若し五陰身を名づけて縛と為すと謂わば、若し衆生は先に五陰有らば、則ち応に縛せらるべからず。何を以っての故に。一人に二身[九]有るが故なり。

無身なるも亦た応に縛せらるべからず。何を以っての故に。若し無身ならば則ち五陰無し。五陰無くば則ち空なり。云何んが縛なるべけん。

是くの如く、第三[一〇]にも更に所縛無し。

五　若し爾らば…不可得なるが故なり　『無畏』は「基体（根本）なしでは、束縛と解脱は考えられないので、諸行と衆生には束縛と解脱が共にある」。

六　生滅の相　梵偈は「生と滅の性質（法）をもつもの」（udayavyayadharminaḥ [saṃskārāḥ]）。第一八章第一偈参照。

七　先に説けるが如く　先が何処の議論を指すかは註釈者によって異なる。補註6参照。羅什は『無畏』と同じく、第二偈の五種の推求とする。

八　若し身…縛有らん　梵偈は「取（身）が束縛であるならば、取を有する者（有身）は束縛されない。取のない者（無身）も束縛されない。そうであれば、どのような状態の者が束縛されるのだろうか」。

九　二身　束縛される前に身があって、その身が束縛されるならば、前にある身と後で更に束縛される身とがあることになる。

一〇　第三　『無畏』では有身と無身とより別の「第三の状態・分位のもの」。

〔三—三　束縛の対象（可縛）の否定〕

[8]復た次に、

若し可縛[一]より先に縛あらば　則ち応に可縛を縛すべし
而も先には実に縛無し　余[二]は去来[三]に答えたるが如し　（七）

若し可縛より先に縛有りと謂わば、則ち応に可縛を縛すべし。而も実には可縛を離れて先に縛無し。是の故に衆生[四]に縛有りと言うことを得ず。

或るは「衆生は是れ可縛にして五陰は是れ縛なり」と言い、或るは「[五]五陰の中の諸煩悩は是れ縛にして余の五陰は是れ可縛なり」と言う。

是の事は然らず。何を以っての故に。若し五陰を離れて先に衆生有らば、則ち応に五陰を以って衆生を縛すべし。而も実には五陰を離れて別の[六]衆生無し。若し五陰を離れて別に煩悩有らば、則ち応に煩悩を以って五陰を縛すべし。而も実には五陰を離れて別の煩悩無し。

復た次に、去来品の中に「已去[七]は去らず、未去は去らず、去時は去らず」と説けるが如く、是くの如く、未縛[八]は縛せられず、縛已は縛せられず、縛時は縛せられざるなり。

〔三—四　解脱の否定〕

復た次に、亦た解有ること無し。[9]何を以っての故に。

縛せられし者[九]には解有ること無く　縛無きものにも亦た解無し
縛時に解有らば　縛と解とは則ち一時ならん　（八）

一　可縛　梵偈は束縛される者（bandhya）、束縛という作用の対象となる人。

二　余　この章で束縛に関して論じられていない議題、『無畏』は已去等の三時における去の開始（発）等と「開始」（第二章一二—一四偈）を具体例とする考察とするが、羅什は第二章の論述とする。

三　去来　梵偈は「已去、未去、去時によって」である。羅什は「已去等によって」を具体的な考察の方法でなく、章題と解釈して、自己が採用した章題である「去来」に改めている（上巻・観去来品第二補註1参照）。

四　衆生に縛有りと言うことを得ず　『無畏』の「取が束縛されることはあり得ない」に当る。衆生は取・五取蘊の仮名。

㊅二一中

五　五陰の中の諸煩悩　五取蘊は取という、五蘊の中にあって五蘊を「わがもの」と取得する煩悩である。そこで取という煩悩が束縛するもので、自分の中にある取以外（余）の五蘊は束縛されるものであるという構造をもつという見解。

六　別の衆生　衆生（pudgala）は五蘊の取得によって現象した仮名（prajñapti）であるから、五蘊とは別の実有な衆生はいない。

七　已去・未去・去時　第二章第一偈とその註釈、頭註、補註参照。

八　未縛　abaddha（束縛されていない）、縛已はbaddha（束縛された）、縛時は

縛せられし者には解有ること無し。何を以っての故に。[10]已に縛あるが故なり。縛無きものにも亦た解無し。何を以っての故に。縛無きが故なり。

若し縛時に解有りと謂わば、則ち縛と解とは一時ならん。是の事は然らず。又た縛と解とは相違するが故なり。

〔四　大執着—自己が無取で涅槃を得るという取—〕

問うて曰く、人の道を修し現に涅槃に入り解脱を得る有り。[11]云何んが無しと言わん。

答えて曰く、

「[12]若し諸法を受けずば　我れ当に涅槃を得べし」と
若し人が是くの如くならば　還って受の為めに縛せらる　（九）

若し人が是の念を作し、「我れ受を離れて涅槃を得ん」〔といわば〕、是の人は即ち受の為めに縛せらる。

badhyamāna（束縛されつつある）。月称の註釈（LVP, p.292, ll.2-3）の適用偈参照。

九　縛せられし者…一時ならん　梵偈は「束縛されている者は解放されない。束縛されていない者が解放されることはない。束縛されている者が解放されつつあるならば、束縛と解放は同時であることになろう」。龍樹は偈の前半で束縛されている者とされていない者とが解脱しないことによって解脱を否定し、後半では束縛されている者が解脱しつつあるという場合を想定して、束縛と解脱が同時になるという誤謬によって否定する。それに対して羅什は已去・未去・去時の三時の範疇を適用したようで、偈cの「束縛されている者」を縛時と訳している。この縛時は「束縛されつつある者」というよりも「束縛されている時」を意味するであろう。

一〇　已に縛あるが故なり　束縛されているものは既に束縛されているのだから、改めて再度束縛されることはないという常套の否定。

一一　云何んが無しと言わん　束縛と解脱が無いと言うのか。

一二　若し諸法…縛せらる　梵偈は「〈取のない（諸法を受けずば）私は涅槃するであろう〉〈涅槃は私のものであろう〉」と意識する人達、彼らには取という大きな把握・執着がある」。諸法は五蘊という一切の法で、それらを取得、即ち「わがもの」と執着しなければ、羅什は梵偈bの「私には涅槃があるであろう」（nirvāṇam me bhavisyati）を省いている。彼は自我意識と所有意識という範疇をここでは無視している。この二種の意識は、究極的には自我意識に他ならないと考えていたからであろうし、インドでは重要であったであろうが、思想的にも思想史的にもこの二種の意識を論ずる意味がなかったからであろう。訳偈cの「若し人が是くの如くならば」は梵偈の「〈取がない私は涅槃するであろう〉〈涅槃は私のものであろう〉という意識（graha）がある〔人々〕」。羅什も註釈では「是の念を作さば」であるから、「念」即ち「意識」を偈では省略したことになる。訳偈dの「還って受の為めに縛せらる」は梵偈は「彼らには取という大きな把握・執着がある」。底本の「為二受所一縛」は「受の所縛と為る」か。T2は

〔五　諸法実相―生死と涅槃の同事性―〕

11復た次に、

一生死を離れて　而も別に涅槃有るにあらず
実相の義は是くの如し　云何んが分別有らん　（一〇）

諸法実相の第一義の中には、生死を離れて別に涅槃有りと説かず。経に「涅槃即生死、生死即涅槃」と説くが如し。是くの如く、諸法実相の中に、云何んが是れ生死、是れ涅槃と言わん。

「取は善く把握されていない、善い把握でない」。しかし把握はすべて善くないからT2は採り難い。意味からいえば、羅什訳が最善といえる。

……………………………

一　生死を…有るにあらず　梵偈は「涅槃の増益もないし、輪廻の損減もない」。有の立場では非実在な輪廻を増益（非実在なものを実在と妄想）し、実在する涅槃を損減（実在を非実在と妄想）するが、龍樹は空の立場で逆転させて、涅槃が輪廻の実相以外にないことを論じている。羅什は損減と増益といった持って回った理論を無視して、直截に涅槃即生死、生死即涅槃が諸法の実相であることを説く偈としている。経は『維摩経』。詳しくは解題下、六―七頁参照。及び第二五章第一九、二〇偈参照。

中論　観業品[1]　第十七　三十三偈

〔一　対論者の見解―前分所破―〕

〔一―一　有部の倫理観―慈しみの心に基づく善業によって楽果を得る―〕

[2]問うて曰く、汝は種種に一諸法を破すと雖も、而も二業は決定して有り、能く一切の衆生をして果報を受けしむ。経に「一切の衆生は皆業に随って而して生じ、悪しき者は地獄に入り、福を修する者は天に生じ、三道を行ずる者は涅槃を得」と説くが如し。是の故に一切の法は応に空なるべからず。所謂業とは、

四人能く心を降伏し　五衆生を利益す
是れを名づけて六慈善と為す　七二世の果報の種なり　（一）

人に八三毒有りて、九他を悩まさんが為めの故に行を生ず。善き者は先に自ら悪を滅す。是の故に、其の心を降伏し、他人を利益す、と説く。他を利益すとは、一〇布施、持戒、忍辱等

一　諸法　前章までに取り上げたアビダルマの一切法と一切の事物。
二　業　善・悪の行為。輪廻転生をひきおこす原因。輪廻は業とその果報の因果関係の上に成立する。
三　道を行ずる者　涅槃を得るための道を修行する者。その修行はここでも「行」と表現されているように、普通は「業」とは区別されている。
四　人能く心を降伏し　「自己を制御する心」。「心を降伏す」は、人が自己即ち自分の心を制御すること。
五　衆生を利益す　「他者を援助する心」。
六　慈善　「慈しみのある善」。梵偈では「慈しみのある心」で、心の降伏と衆生利益の「心」と共に三種の心が善(dharma)であるとする。羅什は「心」でなく、心の降伏も衆生を利益するも業であると取り、しかもこの二種の業が慈善であると解釈する。善は善業で、慈善を『疏』では善業の本（源）とし、自心の降伏と衆生の利益とを慈業のはたらき（用）とする。ただし羅什はこの偈と註釈では業でなく行を使用している。
七　二世の果報の種　この（今）世と来（後）世の果報（楽果）の原因（種子）。
八　三毒　貪欲、瞋恚、愚癡という三種の根本的な煩悩。煩悩は身や心を煩わせ、悩ませ、惑わすものの意で、貪欲等はその最たるもの。
九　他を悩まさん…行を生ず　煩悩は普通は煩悩のある人を煩わせ悩ますと考えられているが、ここでは他人を悩ますためのものとされている。「悩まさんが為めの故に」が解り難いのか、独訳は「為」を除き、英訳は「故」も省いている。「行を生ず」の行を独訳は saṃskāras 即ち諸行と取る。英訳は actions。
一〇　布施、持戒、忍辱　ほどこしを行ない、戒律を守り、忍耐すること。他には、精進（努力）、禅定（心の統一）、智慧など六波羅蜜の六徳目が考えられるが、ここではそれらが波羅蜜、完全、完成されたものでない点で、空の大乗の修行とは異なる。それらの修行は、菩薩行の場合は他者を仏に導くことであるが、それに対してここでは「他人（衆生）を利益す」といっても、それは「衆生を悩まさない」という消極的な意味で、そのこと

(大)二一下
を行じて、衆生を悩まさざる、是れを他を利益すと名づく。亦た慈善、[一]福徳と名づけ、亦た今世と後世の楽果の種子と名づく。

〔一—二　有部の業論—思業と思已業の二業—〕

[3]復た次に、

大聖は[二]二業を説けり　[三]思と思より生ずるとなり
[四]是の業の別相の中に　種種に分別して説く　(二)

[4]大聖は略して業に二種有りと説く。一は思、二は思より生ずるなり。是の二業は[五]阿毘曇の中に広く説くが如し。

仏の説く所の思とは　所謂[六]意業是れなり
思より生ずる所とは　即ち是れ[七]身と口の業なり　(三)

[八]思は是れ[九]心数法なり。諸の心数法の中に能く発起して所作有るが故に業と名づく。是の思に因るが故に、外の身と口の業を起こす。[一〇]余の心と心数法に因りて所作有りと雖も、但だ思を所作の本と為す。故に思を説いて業と為す。

〔一—三　身口意の三業—業相の七法—〕

[5]是の業は今当に相を説くべし。

[一一]身業と及び口業と　作と無作の業と
是くの如き四事の中に　亦たは善亦たは不善あり　(四)

を通して、自分が自業自得として楽果を得るというのである。

一　福徳　puṇya（福）の羅什訳。世間的な幸せをもたらす業。羅什は慈善が、福業がもたらす徳であることを示すために付記したのであろう。

二　大聖　paramarṣi（最高の ṛṣi）。ṛṣi は聖者、隠者、仙人などと訳される。釈尊のこと。

三　思と思より生ずる　「思〔業〕」（cetanā・意思）は対象に心と心作用（心所）を発動（発起）させる心のはたらき。「思より生ずる〔思已業〕」は身業と語業（第三偈参照）。

四　是の業の…して説く　梵偈は「その業には多種類（種々に分別して）の区別（bheda・別相の中に）があると説かれた」。第四・五偈を導入する註釈、「今当に相を説くべし」を念頭に置いたものであろう。

五　阿毘曇の…説くが如し　この註釈は『無畏』註の前半の訳。

六　意業　mānasaṃ。身語意の三業の中の意業。註一一参照。

七　身と口の業　kāyikavācikam（身体と言語の業）。

八　思　意思は対象に心と心所とを発動（発起）させる心所、即ち心の作用である。「所作」はその心の作用、「心のはたらき」（cittābhisaṃskāra）であろう。

㊅二二上

用より福徳を生ず　[一二]罪の生ずるも亦た是くの如し
及び思を七法と為し　能く諸業の相を了す　（五）

口業とは[一三]四種の口業、身業とは[一四]三種の身業なり。是の七種の業に二種の差別有り。作有ると無作有るとなり。作時は作の業と名づけ、作し已りて常に随逐して生ずるを無作の業と名づく。是の二種に善と不善と有り。不善は悪を止めざるに名づけ、善は悪を止むるに名づく。

復た[一五]用より福徳を生ずる有り。施主が受者に施すが如き、若し受者が受用せば、施主は二種の福を得。一は施より生じ、二は用より生ずるなり。人が箭を以って人を射るが如き、若し箭が人を殺さば、二種の罪有り。一は射より生じ、二は殺より生ずるなり。若し射て殺さずば、射者は但だ射の罪を得るのみにして、殺の罪無し。是の故に偈の中に[一六]「罪と福

そしてそのはたらきが「心的な業」（mānasam karman）である。

九　心数法　心所（caitta, cetasika, caitasika）の羅什訳。心所は心（citta）と相応し、同時に存在し、従属する精神作用。

一〇　余の心と…業と為す　身体や言語の行為（所作）は直前の刹那の心・心所等によってもいるが、意思が身体活動や言語活動（所作）の本源である。

一一　身業と…相を了す　この二偈では業は七種に分類されている。（一）身業と（二）口業は、羅什の「作」と「無作」業の中の「作」業としての身口業に当る。「作」は「表」（表現されて他人に知らせる）の異訳で表業である。註釈中の「有作」、「作時」（なされる・表現される時）の業である。梵偈の（三）「不遠離の無表業」（不善を遠ざけない・他人に示されない・不節制の、表現されない業）と（四）「遠離の無表業」（不善を遠ざける無表の業）の二業が「有無作」で無表業である。その内の「不善」業が（三）で、「善」が（四）に相当する。（三）の不善業には悪を止め妨げない、（四）の善業には悪を止め妨げるはたらきがあるという。或いは羅什は不遠離を「不止悪」、遠離を「止悪」と訳したのであろうか。この（三）（四）の無表業を仏護以下は、実際に不善や善の業を認め、実行しようと決意した以後の心によって生じる業という。羅什は無作（無表）業を「作し已りて常に随逐して生ずる」業とする。業を行なった後に追随して存続する業という。この解釈はアビダルマに見られる。しかし月称は、「不殺生」の身口の、表業を実行した後、放逸の状態にある人にも積善を本性とする無表業が生ずるという。

一二　罪　非福徳（apuṇya）。福徳の矛盾概念。

一三　四種の口業　（不）妄語、（不）綺語、（不）両舌、（不）悪語。十悪（括弧内は十善）業道の中の四種。

一四　三種の身業　十悪（善）業道の中の（不）殺生、（不）偸盗、（不）邪婬の三種。

一五　用より福徳を生ず　第五の「業」の場合は、例えば施主には自分の布施という行為の果報の他に、布施を受け取る他者が施物を享受したことから生ずる福徳の果報があるという。これが第五。第六の業は受用（享受）より生ずる非福徳（罪）で、殺生の業の場合、殺そうとして射手が矢を射るという業と、殺そうとした相手に矢が当って殺されるという、受用より生ずる罪業をいう。

一六　罪と福とは用より生ず　第五偈ａｂの取意の訳。

とは用より生ず」と説く。
是くの如きを名づけて六種の業と為す。
第七を思と名づく。
[一]是の七種は即ち是れ業の相を分別す。是の業に今世と後世の果報有り。是の故に決定して業有り、果報有り。故に諸の法は応に空なるべからず。

〔二　龍樹の答破〕

〔二―一　成熟まで持続する業と滅してしまう業の否定〕

6 答えて曰く、

業が[二]住して報を受くるに至らば　是の業は即ち常と為す
若し滅せば即ち業無し　云何んが果報を生ぜん　（六）

業が若し住して果報を受くるに至らば、即ち是れ常と為す。是の事は然らず。何を以っての故に。業は是れ生滅の相にして、[三]一念すら尚お住せず。何ぞ況んや果報に至るをや。若し業は滅すと謂わば、滅すれば則ち無し。云何んが能く果報を生ぜん。

〔二―二　経量部の相続説とその否定〕

〔二―二―一　相続による因果の連結を主張する見解〕

7 [四]問うて曰く、

芽等の[五]相続するが如きは　皆種子より生じ

一　是の七種…べからず　この節は『無畏』と一致する。
二　住して報を受くるに至らば　梵偈は「成熟（報）の時に至るまで住する」。
三　一念　一刹那。
四　問うて…不常なり　「経量部的傾向の一派の見解」（「業思想」三二五頁以下参照）。

是れよりして而して果を生ず　種を離れては相続無し（七）
種より相続有り　相続より果有り
[六]先に種あり後に果有りて　不断にして亦た不常なり（八）
是くの如く[七]初心より　心法は相続して生じ
是れよりして而して果有り　心を離れては相続無し（九）
心より相続有り　相続より果有り
先に業あり後に果有りて　不断にして亦た不常なり（一〇）

穀より芽有り、芽より茎、葉等の相続有るが如し。是の相続よりして而して果の生ずること有り。種を離れては相続の生ずること無し。是の故に穀子より相続有り、相続より果有り。先に種ありて後に果有り。故に不断にして亦た不常なり。

穀の種の喩の如く、業の果も亦た是くの如し。初心に罪福を起こすこと、猶お穀の種の如し。是の心に因りて[八]余の心と心数法は相続して生じ、乃至果報あり。

先に業あり後に果あるが故に、不断にして亦た不常なり。若し業を離れて果報有らば、則ち断常有り。

〔二一―二二　十善業道〕

8 是の善業の[九]因縁と果報とは、所謂、

五　相続　saṃtati, saṃtāna。原因である刹那滅の意思の種子が、種子のままで継起し続けるのを相続といい、最後に勝れた功能によって果報が生ずる。この相続の思想を経量部では種子が発芽して種子が滅しても、芽が生じ、芽から茎、葉が生じるという相続を経て果実が稔る、という日常の経験を比喩にして主張する。

六　先に種あり後に果有りて　種子から芽等へ相続して果実を結ぶ、という因果の必然的前後関係があることが、不断絶と不恒常の論拠。

七　初心より…相続無し　梵偈は「その心（思、初心）より或る心相続（心法は相続して）が生ずるそ［の相続］より果が［生じる］。そ［の相続］も心（思、初心）なしでは現われない」。

八　余の心と心数法　果が生ずるまで次々に継起する、業の意思（初心）とは別の心と心所。

九　因縁と果報とは　『無畏』は、「それを成就する手段（upāya）は何か」。

能く一福徳を成ずるは　是れ十白業道なり
三二世の五欲楽は　即ち是れ白業の報なり　（一一）

白とは善浄に名づく。福徳を成ずる因縁とは、是の十白業道より四不殺、不盗、不邪婬、不妄語、不両舌、不悪口、不無益語、不嫉、不恚、不邪見を生ずるなり。是れを名づけて善と為す。身、口、意より是の果報を五生ずとは、今世に六名利を得、後世に天と人の中の貴処に生ずるなり。

布施、恭敬等は種種の福徳有りと雖も、略して説けば、則ち十善道の中に摂在す。

〔二―二―三　正量部による経量部の相続説の否定〕

9
答えて曰く、
七若し汝の分別の如くならば　其の過は則ち甚だ多し
是の故に汝の所説は　義に於いて則ち然らず　（一二）

若し業と果報とは相続するを以っての故に、穀子を以って喩と為さば、其の過は甚だ多し。八但だ此の中に広く説かざるのみ。

汝が穀子の喩を説くは、是の喩は然らず。何を以っての故に。穀子は触有り形有りて可見にして相続有り。我れ九是の事を思惟するに、尚お未だ此の言を受けず。況んや心及び業の触無く形無くして不可見にして生滅して住せざるをや。相続を以ってせんと欲するも、是の事は然らず。

一〇復た次に、穀子より芽等の相続有りとは、滅し已りて相続すと為すや、滅せずして相続

一　福徳を成ずるは　梵偈は「法（善）を成就する手段」(dharmasya sādhana-upāyaḥ)。　(大)二二中

二　白業道　梵偈は śuklāḥ karmapathāḥ で、śukla は「白い、清い」の意味。この業道は善（kuśala）業道の別称。羅什は註釈で「善浄」とする。

三　二世の五欲楽　「現世と来世の五感の欲望の充足（pañca kāmaguṇāḥ・五妙欲）」が白業の果報である。

四　不殺…不邪見　十善業道の果報。

五　生ずとは　「生㆓是果報㆒者」（底本、二二頁中三）。「生ずる者は」と独英訳のように読むべきか。

六　名利　名声と利得。

七　若し汝の…然らず　梵偈は「もしこのような分別（kalpanā・仮説）があるとするならば、多くの大きな誤りがあるであろう。それ故にこの分別（汝の所説）は、この場合にはあり得ない（義に於いて則ち然らず）」。

八　但だ此の中に広く説かざるのみ　『無畏』の「冗長を除くために詳述しない」の略訳であろう。

九　是の事を…受けず　穀物の種子は触れることができるし、形体を有しているので、見ることができるが、そういう比喩による説明でさえも考察してみると、承認することができないのであるから、触れることも見ることもできない相続による業と果の連結ということを、受け入

すと為すや。若し穀子が滅し已りて相続せば、則ち無因と為す。若し穀子が滅せずして而も相続せば、是の穀子より常に諸の穀を生ぜん。若し是くの如くならば、一穀子は則ち一切の世間の穀を生ぜん。是の事は則ち然らず。

是の故に業と果報の相続は則ち然らず。

〔三　正量部の不失説〕

10
[一一]問うて曰く、

今当に復た更に　業と果報とに[一二]順ずるの義を説くべし

諸仏と辟支仏と　[一三]賢聖との称歎する所なり　（一三）

[一四]所謂、

[一五]不失法は[一六]券の如く　業は[一七]負財物の如し

此の[一八]性は則ち[一九]無記なり　[二〇]分別すれば[二一]四種有り　（一四）

[二二]見諦の断ぜざる所にして　但だ[二三]思惟のみの断ずる所なり

れることができないことは言うまでもない。

一〇　復た次に…然らず　第六偈の否定の方法を、この場合に適用したもの。細部には論理的に曖昧で不正確な陳述も見られるが、羅什の論述には時に見られる瑕瑾。

一一　問うて曰く　『無畏』は「ではどのように成り立つのか。〔正量部は〕説く」。

一二　順ずるの義　梵偈は「ここに適用される・ふさわしいこの分別」。羅什は「ここに」を具体的に「業果報」とし、分別（理論・仮説）を「義」としたことになる。

一三　賢聖　梵偈は「声聞」(śrāvaka)。第二四章第四偈参照。

一四　所謂　『無畏』は「それは何か。〔対論者は〕主張する」である。羅什は「世間で一般に言うところの」とした。

一五　不失法　金を貸しても借用証書を取っているので、後に貸金を返してもらえるという商法を比喩にして、業も行為そのものは刹那滅でも、不失法という業が借用証書のように存続して、後に異熟して果報となるという業説。

一六　券　借用証書・債券 (pattra)。

一七　負財物　借財・負債・債務 (ṛṇa)。註釈中では取物。

一八　性　本性 (prakṛti)。不失法の本性は善・不善・無記の中の無記である（第一四偈註釈参照）。

一九　無記　善とも悪とも不可説なもの (avyākṛta)。債務そのものは善でも悪でもない。いわば倫理的に白紙のもの。

二〇　分別すれば　「界としては」(dhātutaḥ)。註釈文では羅什は偈の順序通りに、四種の界を先に説き、後で「無記」を述べるが、その無記の説明の中に「善・悪・無記を分別する中に」と分別を用いている。

二一　四種　註釈のように、不失法は、欲界・色界・無色界・無漏界繫（繫は縛られ、属する）の区別による四種類。

二二　見諦　無漏智を生じて四諦（真実）を見る（現証する）見道のこと。梵偈は「断」(prahāṇa)。「断」は見道で断ぜられるものを断ずる断。

二三　思惟　梵偈は修 (bhāvanā)。不失法は修道によって断たれる。羅什は修の特色を見に対して思惟とする。梵偈のｄは

是の不失法を以って　諸業は果報有り　（一五）
若し[一]見諦の断ずる所にして　而も業は相似に至らば
則ち[二]業を破する等の　是くの如きの[三]過咎を得ん　（一六）
一切の諸の[四]行業は　[五]相似なるも不相似なるも
[六]一界に初めて身を受くる　爾の時に報は独り生ず　（一七）
是くの如き[七]二種の業は　現世に果報を受く
[八]或るは「報を受け已りて　而も業は猶お故のごとく在り」と言う　（一八）
若しくは[九]果を度り已りて滅し　若しくは[一〇]死し已りて而して滅す
是の中に於いて　[一一]有漏と及び無漏とを分別す　（一九）

〔第一四偈の註釈〕

不失法とは、当に知るべし、券の如く、業は取物の如し、と。
是の不失法は、[一二]欲界繫、色界繫、無色界繫、亦た[一三]不繫なり。若し善、不善、無記を分別する中には、但だ是れ無記のみなり。是の無記の義は阿毘曇の中に広く説く。

〔第一五偈の註釈〕

見諦の断ぜざる所にして、[一四]一果より一果に至り、中に於いて思惟の断ずる所なり。是を以って諸業は不失法を以っての故に果を生ず。

〔第一六偈の註釈〕

若し見諦の断ずる所にして、而も業は相似に至らば、則ち業を破するの過を得。是の事は阿毘曇の中に広く説く。

最後にvā（或いは、又は）が加えられていて、修道以外にも別の所断があることに言及しているが、羅什は無視する。

……………………

一　見諦の…相似に至らば　梵偈のabは「見道所断、或いは業の転移（hpho ba）によって〔断ぜられる〕のであるならば」。羅什訳はT2と同じvariant。「業の消滅（nirodha）、即ち（hpho ba）と同種であるならば」の訳であろう。訳偈bの「業至相似」の相似が、行為としての業の消滅と同種・類似したものの意味であれば、不失法の消滅は破業等の誤謬に陥るということになる。『疏』（㊅二二下）では大凡、（一）不失法が見道所断であることは、果報を得ることであるから、無記の不失法は無記の果報を得ることになる。この無記の果を得ることが「相似に至る」ことであるが、そもそも無記に果はないから「破業」になる。（二）不失法が見道所断であれば、不失法も不善業になり、不善の不失法が報を感得することを「至（得）相似」という。（三）は「業は相似に至らば」の「業は」とは「不失法は」である。この三種の解釈は共に羅什が「不失法」を「業」と意訳したという解釈になる。

二　業を破す　業の破壊（karmavadha）。業の因果関係の否定、業の法則そのものの否認。

三　過咎　誤謬（doṣa）。

四 行業　梵偈では karman（業）。

五 相似なるも不相似なるも　相似は sabhāga（同類）、不相似は visabhāga（異類）の訳。清弁は同種（sajātiya）と異種（vijātiya）、月称は「似ているもの」（sadṛśa）と「異なった種類のもの」（bhinnajātiya）。

六 一界に…独り生ず　梵偈は「同類と異類のすべての業は新しい生存を取る〔転生の〕ときに、同じ界に属する〔諸業〕に唯一つのそれ（不失法）が生ずる」。羅什は「転生」を「一界（欲界等の中の同じ世界）において、初めて身（体・生存）を受けるとき」とする。その新しい身体が業の果報であり、彼は梵偈が、転生の際に、多数の業の多数の不失法が、「唯一つの不失法になって生ずる」とするのを、「〔果〕報は独り（たったひとつ）生ず」とする。

七 二種の業　二種の業を羅什は前偈の「相似と不相似」の二業としたと思われる。『疏』も（一）にそれを挙げるが、（二）に似不似の中にある軽重の二業、（三）に「業より更に業を生ず」の二業（二）と（三）は〔第一八偈の註釈〕参照）。しかし『無畏』以下は「思と思已業」（第二偈参照）と「善と悪」の二業。月称は「有漏と無漏」。これは第一九偈（二四頁註四参照）の先取り。梵偈は各々の業に別々の不失法が生ずることを説くのに対して、羅什はここでも二種の業が現世で果報を享受するとする。

〔第一七偈の註釈〕

復た次に、不失法は、一界に於いて諸業の相似も不相似も、初めて身を受くる時に、果報は独り生ず。

〔第一八偈の註釈〕

現在の身に於いて、業より更に業を生ず。[一五]是の業に二種有り。重きに随いて而して報を[一六]

八 或るは…在り」と言う　梵偈は「業が異熟しても〔不失法は〕存続する」。羅什はこの見解を或る部派の学説と見做し、「存続する」を「業は猶お故のごとく在り」と理解している。この「業」は不失法で、果報を得た後も変らず存続する。

九 果を度り已りて　果は預流果等の四果。度は「わたる」「こえる」。不失法は四果を超えて、修道によって断ぜられる。

一〇 死し已りて而して滅す　『無畏』以下は、第一七偈がこの死を説くとする。死は転生であり、「それぞれの業の不失法が一つになって生ずる」ことが、個々の不失法が滅することだというのであろう。

一一 有漏と及び無漏とを分別す　不失法は本性は無記であるが、業が有漏か無漏であるかによって、有漏と無漏という区別を明らかに示すであろう。

一二 欲界繫、色界繫、無色界繫　欲、色、無色の三界と無漏界の四界のうちで、羅什は無漏界を「不繫」とする。繫は「しばりつけること（もの）」で束縛。欲界等に束縛するものは煩悩である。

一三 不繫　不繫は束縛、煩悩のないこと。『無畏』等は「無漏界」とし、繫を用いないのは、そもそも無漏は煩悩がないことであるので、繫もないからであろう。羅什が無繫としたのは更に一歩すすめて、無漏界そのものも、概念への執着にすぎないと取ったのであろう。

一四 一果より一果に至り　『無畏』は「四果を超える」。預流果から一来果に、不還果に、乃至阿羅漢果を超えること。

一五 業より更に業を生ず　羅什訳第一八偈のａｂは、梵偈とは異なり、現世において果報を得る現世受報を説く。彼はこの註釈では、更に不失の理論から離れて、通俗的に現在の身即ち身体的生存である人間存在は、次から次に業を重ね、その報いを受けているという、この世の現実の姿をこの偈は説いているとする。『疏』

受く。
或いは有るは言う、是の業は報を受け已りても業は猶お在り。[一]念念に滅せざるを以っての故なり、と。

〔第一九偈の註釈〕

「若しくは果を度り已りて滅し、若しくは死し已りて而して滅す」とは、[二]須陀洹等は果を度し已りて而して滅す。[三]諸の凡夫と及び阿羅漢とは死し已りて而して滅す。
「此の中に於いて有漏と及び無漏とを分別す」とは、[四]須陀洹等の諸賢聖に従りて有漏と無漏等は応に分別すべし。

〔四　中観論者の不失法の否定〕

〔四―一　羅什の否定〕

[五]答えて曰く、是の義は倶に断常の過を離れず。是の故に亦た応に受くべからず。
[六]問うて曰く、若し爾らば、則ち業と果報と無し。
[11]答えて曰く、

　[七]空なりと雖も亦た断ならず　[八]有なりと雖も亦た常ならず
　[九]業と果報の不失は　是れ仏の所説と名づく　（二〇）

此の論の所説の義は、断常を離る。何を以っての故に。業は[一〇]畢竟して空、寂滅の相にして、自性は有を離る。何の法か断ず可き、何の法か失す可き。
[二]顛倒の因縁の故に生死に往来するも、亦た常ならず。何を以っての故に。若し法が顛倒

は「業より業を生ず」を「作業より無作業」「業の自分因より相」「意業より身口業」「軽業より重業」が生ずることだと言う。

六　重きに…報を受く　「業より更に業を生ず」が、現世での業のあり方を説いたのに対して、ここでは果報について説いている。『疏』は重い業の順に果報を前に受けるとする。直ちに無間地獄に堕ちるという五逆などを念頭に置いていたのか。これが羅什の真意であろう。同疏は更に、果報を受けないでしまう業もあるとか、特に臨終の業に言及しているが、或いは、より一般的に、業の軽重に随って果報を受けるということか。

一　念念に…故なり　羅什はここでも不失法を業とし、不失法が刹那滅でないことを理由として業の果報を受けた後でも業は存在するとする。二三頁註八参照。

二　須陀洹　預流（果）のこと。その原語 srotāpanna の音写。

三　諸の凡夫と及び阿羅漢　凡夫については二三頁註一〇参照。阿羅漢は転生しないからその死によって不失法も滅する。阿羅漢への言及は羅什のみ。

四　諸賢聖…分別すべし　『無畏』等は、業が有漏か無漏かによって、不失も有漏か無漏となると註釈するだけであるが、羅什は偈aの「果を度る（超える）」場合と捉えて、四向四果の八賢聖（声聞乗の聖者）の煩悩の有無・有漏無漏の問題

より起こらば、則ち是れ虚妄にして実無し。実無きが故に、常に非らず。復た次に、[一二]顛倒に貪著し実相を知らざるが故に、「業の不失は、此れは是れ仏の所説」と言う。

〔四―二　龍樹の否定〕

12 [一三]復た次に、

[一四]諸業は本より生ぜず　[一五]定性無きを以っての故なり

諸業は亦た滅せず　其の不生なるを以っての故なり　（二一）

とする。

五 答えて…受くべからず　羅什は第一九偈で正量部の不失の理論の紹介を終えたと解釈し、ここで不失法を断常の誤謬に堕すと一蹴する。他の註釈書はすべて次の第二〇偈を不失法によって不常不断が成立するという正量部の不失法の理論の正しさを説く結論と解釈する。これが龍樹の偈の真意である。

六 問うて…果報と無し　羅什は、第二〇偈を、不失法を否定するならば、業も果もない虚無論になるという、正量部の反駁に対する解答と解釈する。　(大)二三上

七 空なりと雖も亦た断ならず　梵偈は「空性があって断滅はなく」、『無畏』以下はこの空性を異教の自我がないという意味の無我とし、月称は業が自性として存在しない、即ち刹那滅であることとし、不失法があるから不断滅であるとする。羅什だけは、龍樹の空の立場では空性とは「自性が有を離れている」、即ち無自性である。従って無自性の法（事物）は不断滅である、と解釈する。

八 有なりと雖も亦た常ならず　梵偈は「輪廻（saṃsāra）があって恒常はない」。『無畏』以下は不失法によって輪廻転生は成立するし、行為としての業は、滅するので不恒常であるとする。羅什は空性は無でなく、縁起の仮有であるので実有でない。だから不恒常であると解釈する。

九 業と果報の…名づく　梵偈は「業の不失法は仏によって説かれた」。原意は「不失法が仏説」という正量部の主張。羅什は偈cdは梵偈通りに理解する（註一一参照）とも、空の立場では業の果報は失しない、即ち断滅しないとも、二重に理解しているようである。

一〇 畢竟して空　畢竟空は十八空の一であるが、ここでは『無畏』が正量部の人無我に当る自我の空とするのを念頭に置いて、羅什は龍樹の空はすべてのものの絶対的な（atyanta）空だと空を強調しただけのものであろう。そこで羅什はさらにそういう龍樹の説く空が寂滅を実相とすると説く。

一一 顛倒の因縁　羅什は癡、即ち無明が「顛倒に縁って生ずる（pratītya sambhavati）」という第二三章第一、二偈によってであろう、五（六）道を往き来、転生する生死、即ち輪廻が虚妄・非実有であるから、不恒常であるとする。

一二 顛倒に貪著し…と言う　この節は第二〇偈のcdが、正量部の、不失法が仏説であるという主張であることを、羅什が知っていたことを示し、この註釈でそれが顛倒による無明、実相の無知による妄説であると断じている。

一三 復た次に　羅什は以下を第二の答破とするが、龍樹自身はこの第二一偈から対論者の見解の否定を開始する。いわゆる後文能破。

一四 諸業は本より生ぜず　梵偈は「どういう理由で（kasmāt）業は生じないのか」（二七頁註一〇参照）。

若し業に一性有らば　是れ則ち名づけて常と為す
二不作をも亦た業と名づけん　常ならば則ち作す可からず　（二二）
若し三不作の業有らば　不作にして而も罪有らん
四梵行を断ぜずして　而も不浄の過有らん　（二三）
是れ則ち五一切の　世間の語言の法を破す
罪を作し及び福を作すも　亦た六差別有ること無からん　（二四）
若し業は七決定して　而も自ら性有りと言わば
八果報を受け已りて　而も応に更に復た受くべし　（二五）
若し諸の世間の業は　煩悩より生ぜば
是の煩悩は九実に非らず　業は当に何ぞ実有るべけん　（二六）

〔第二一偈の註釈〕

一〇第一義の中には諸業は生ぜず。何を以っての故に。性無きが故なり。一一不生の因縁を以っての故に、則ち滅せず。一二常を以っての故に滅せざるには非らず。

〔第二二偈の註釈〕

一三若し爾らずば、業の性は応に決定して有なるべし。若し業は決定して性有らば、則ち是れ常と為す。若し常ならば、則ち是れ不作の業なり。何を以っての故に。一四常法は作す可からざるが故なり。

〔第二三偈の註釈〕

一五　定性無き　「無自性（niḥsvabhāva）である」。

……………………………

一　性有らば　「自性として（svabhāvataḥ）存在するならば」。

二　不作　「作さ（行なわ）れたものでない・作されない」（akṛta）。

三　不作の業…罪有らん　「業が作られたものでないならば、作ってもいない〔業の果報を〕得る怖れ（羅什は作っていないのに、〔悪業の果報としての〕罪）がある」。

四　梵行を断ぜず…過有らん　梵行（brahmacarya）は「清浄な修行」。羅什は「梵行を行なっているのに、不浄の過誤があることになる」と訳すが、『無畏』と清弁は「非梵行者が梵行に住するという誤謬が」、仏護と月称は、羅什と同じ「梵行者に非梵行があるという誤謬がある」と読む。

五　一切の世間の語言の法　「すべての言説が矛盾に陥る」（vyavahārā virudhyante）。羅什は註釈では『無畏』の「農作業等が「これは夏になすべきである」という言説」を要約して、言説を「世俗の法」（世間の慣行）とし、作っていない業が先に存在するならば、冬に春事（春の耕作の仕事（『新字源』））に思いをはせる必要はないことになる、という世間の慣行を破壊する誤りになるとする。羅什が偈で「語言の法」と殊更に言葉を重視した意味は、この註釈からは読みとれな

復た次に、若し不作[一五]の業有らば、則ち他の人が罪を作して此の人が報を受けん。又た他[一六]の人が梵行を断じて而も此の人に罪有らん。則ち世俗[一七]の法を破る。若し先[一八]に有ならば、冬には応に春事を為すことを思うべからず。春には応に夏事を為すことを思うべからず。是くの如き等の過有り。

〔第二四偈の註釈〕

復た次に、福を作し及び罪を作すも、則ち別異有ること無し。布施、持戒等の業を起こすを名づけて福を作すと為す。殺、盗等の業を起こすを名づけて罪を作すと為す。若し作さずして而も業有らば、則ち分別[一九]有ること無し。

〔第二五偈の註釈〕

復た次に、是の業に若し決定して性有らば、則ち一時[二〇]に果報を受け已りて、復た応に更

い。清弁は「瓶を作れ」等を言説とする。

六 差別　徳を積む者と罪を犯す者との区別（pravibhāga）。

七 業は決定…言わば　梵偈ではｃｄで「もし業が確立されたものであるならば」。Ｔ２は「若し業が存続するから、〔業には〕自性が存在するのであるならば」。

八 果報を受け…受くべし　梵偈ではａｂで「異熟〔果〕が熟した〔業〕が更に〔果を〕熟するであろう」。

九 実　「真実として」（tattvataḥ）。

一〇 第一義…無きが故なり　第一（parama）義（artha）は勝義の別訳。偈で「本より生ぜず」と本来性として解釈しているが、註釈ではそれが勝義（paramārtha）であることを示し、偈ａｂを「諸業は生ぜず（karma notpadyate）。何を以っての故に（kasmāt）。生無きが故に（niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ）」と読んでいたようである。『無畏』が対論者の主張を「業にはまさに生がある。どういう理由でか。世尊によって業は不失と説かれたからである」と解説していること等によるのであろう（補註12参照）。

一一 不生の因縁　不生という理由（因縁）で滅しないのであるから恒常の誤りにならない。或いは不生の縁起（因縁）の故に不滅であるからか。

一二 常を以っての故に　不生に対して恒常であることによる不滅は「生じつづけて止むことがない」という誤りになる。

一三 若し爾らずば　偈も『無畏』も「若し業に自性があれば」。前の偈を受けた仮定。

一四 常法　恒常なもの（事物）。

一五 不作の業有らば　『無畏』は「業が作されなくても、果報が生じるならば」。羅什は果報が生じる原因を自分が作っていないのに、他人が作った業の報いを受けることも、自業自得の法則の破壊となるとする。

一六 他の人…罪有らん　『無畏』は業が作されないのに、果報が生ずることが誤りである実例として、梵行に住していない者も、梵行に住するという誤りになると解釈する。羅什は他者が梵行を断っていないのに、その罪を別の人が負うこととする。註四参照。

一七 世俗の法　註五参照。

一八 先に有ならば　作されないのに業が存在するならば。註五参照。

一九 分別　善悪の区別。差別（註六参照）。

二〇 一時に果報を受け已りて　『無畏』は「その業の異熟し終った果報（＝異熟）にも」。一時は或る一時期、異熟し終ったその時を意味するであろう。

に受くべし。
[一]是の故に、汝が「不失法を以っての故に業報有り」と説かば、則ち是くの如き等の過有り。

〔第二六偈の註釈〕

復た次に、若し業は煩悩より起こらば、是の煩悩は決定有ること無し。但だ[二]憶想分別より有るのみ。

若し諸の煩悩に実無くば、業は云何んが実有らん。何を以っての故に。[四]性無きに因るが故に、業も亦た性無し。

〔五　身体と作者の否定〕

〔五―一　業の果報の身体の否定〕

13 問うて曰く、若し諸の煩悩と及び業とは性無く実ならざるも、[五]今果報の身は現に有り。応に是れ実なるべし。

答えて曰く、

諸の煩悩と及び業とは　是れを身の[六]因縁と説く
煩悩と諸業とは空なり　[七]何ぞ況んや諸身に於いてをや　（二七）

諸の[八]賢聖は「煩悩と及び業とは是れ身の因縁なり」と説く。是の中[九]愛は能く生を潤し、業は能く上、中、下、好、醜、貴、賤等の果報を生ず。

今諸の煩悩と及び業とは、種種に推求するに、[一〇]決定有ること無し。何ぞ況んや諸身に決

一　是の故に…過有り　第二五偈で不失法の仮説の否定が終ったことを明言するのは、他には月称だけである。

二　業・煩悩　煩悩・業・生（苦）というように、煩悩は業の原因である。龍樹はさらにその煩悩は実有でなく、その原因が分別・戯論であると主張する。

三　憶想分別　羅什は第二三章第一、二偈や註釈で煩悩の原因である samkalpa を憶想分別と訳していることから見ても、羅什はこの偈をその箇所を念頭に置いて解釈している。

四　性無きに因るが故に　因を原因の意味と取り、原因である煩悩が無自性であるから（羽渓訳一六九頁参照）と読むべきか。

五　今果報の身は現に有り　対論者は煩悩と業が無自性として否定されても、現実に今、この身体という果報が実有であるのではないかと反論する。『無畏』の対論者は果である身体の存在を理由（証因）にして、業・煩悩の存在を主張する。煩悩、業、生（苦）の生は身体でもある。

六　因縁　縁（pratyaya）。身体が縁起する原因や条件。　(大)二三中

七　何ぞ況んや諸身に於いてをや　諸の身体について何か他に説くことがあろうか。身体が空であることは言うまでもない。

八　賢聖　ここでは一般的に仏教での

定の果[一〇]有らんや。因縁[一一]に随うが故なり。

〔五—二 作者・業を起こす者と業の享受者の否定〕

14 問うて曰く、汝[一二]は種種の因縁にて業と及び果報とを破すと雖も、而も経に「業を起こす者有り」と説く。業を起こす者有るが故に、業有り、果報有り。

説く[一三]が如し、

「無明[一四]の蔽う所　愛結[一五]の縛する所
而も本[一六]の作者に於いて　即ならず亦た異ならず」と　（二八）

『無始経[一七]』の中に「衆生は無明の為めに覆われ、愛結に縛せられ、無始の生死の中に於いて往来して種種の苦楽を受く」と説く。

聖者とか賢者か。『無畏』と清弁は『論書』の引用とする。羅什は論書の著者を賢聖とする。この煩悩・業・身（生）だけの立場はアビダルマの思想であるから賢聖は四向四果の八賢聖か。

九 愛は能く生を潤し 愛は渇愛。十二支縁起の「渇愛に縁って取（upādāna）が生ずる」という関係によったのであろう。「生を潤す」の「潤す」は、大悲の水に潤う（snigdha、『宝性論』（RU, p.27）参照）の場合や、十二支縁起の第四支、名色の場合にも見られる。いずれも胎生の比喩で羊水を生と結びつけている。

一〇 決定 『無畏』の偈cdの註釈でこの決定に当るものは、共に「自性」。

一一 因縁に随う 羅什は果が無自性である理由を因縁に随うからだとする。この因縁は果が煩悩・業を縁とする縁起という意味であろう。彼は『無畏』が勝義としてでなく言説として認めると言ったことを、縁起として煩悩・業・身も認めることと取って、言い換えたのであろう。

一二 汝は種種の…果報有り 対論者は「業を起こす者」が説かれていることを教証として、業と果報の存在を主張する。他の註釈者は業の作者でなく、果報の享受者が存在することを論拠に、業の存在を主張する。羅什は第二九、三〇偈の否定の過程を、この対論者の主張に先取りしたのであろう。

一三 説くが如し 対論者が龍樹の偈を自己の主張の教証として引用している。清弁は偈を対論者の論証式の〔連合〕とする。

一四 無明の蔽う所 avidyānivṛto（無明によって覆われている人）。

一五 愛結の縛する所 tṛṣṇāsaṃyojana（渇愛に結ばれている人）。

一六 本の作者 梵偈は「彼（作者）は享受者であり、彼（享受者）は〔業の〕行為者（作者）と別のものでなく、彼（享受者）即是彼（作者）でもない（na ca sa eva saḥ）」。その作者が自業自得の特定の作者であることを明かにするために「本の」「先の」と特定し、明確にしたのであろう。

一七 無始経 羅什は龍樹の偈のab（註一四、一五参照）が、『無始経』の経文であることをここで示し、対論者が教証によって主張していることを明らかにしている。この『無始経』は第一一章第一偈では『無本際経』の名のもとで引用されているものである。ただし羅什の引用経は「本際は知られない」を、この箇所の文脈に合せて、「種種の苦楽を受く」に改めたものと思われる。羅什がここでは、無本際も無始も同義ではあるが、特に「本際は知られない（存在しない）」を除いたので「無始の生死」の無始を採

今の受者は先の作者に於いて、即是ならず、亦た異ならず。若し即是ならば、[一]人が罪を作して牛の形を受けんに、則ち人は牛と作らず、牛は人と作らず。若し異ならば、則ち業の果報を失して無因に堕す。無因ならば則ち断滅なり。是の故に、[二]今の受者は先の作者に於いて、即是ならず、亦た異ならず。

〔六　空の立場〕

〔六―一　結論―空の否定的意味―〕

15 答えて曰く、

[三]業は縁より生ぜず　非縁よりも生ぜず
是の故に則ち　能く業を起こす者有ること無し　（二九）
業無く作者無くば　何ぞ業の果を生ずること有らん
若し其れ果有ること無くば　何ぞ果を受くる者有らん　（三〇）

若し業無く業を作す者無くば、何ぞ業より果報を生ずること有らん。若し果報無くば、云何んが果報を受くる者有らん。

[四]業に三種有り。五陰の中の仮名の人は是れ作者、是の業が善悪の処に於いて生ずるを名づけて果報と為す。若し業を起こす者すら尚お無くば、何ぞ況んや業有らん、果報と及び果報を受くる者と有らん。

〔六―二　空の肯定的意味〕

ったのであろう。「無始の生死」「無明…」「愛繋…」が揃っているのは、『雑阿含』巻三三の「九三七」・「九三九」（大正二、二四〇―二四一頁）。

……………………

一　人が罪を…人と作らず　羅什は作者と享受者の「取」（upādāna・身体）が別であることを具体的に人である作者と牛である享受者を例として示し、即是でないと論ずる。

二　今の受者…異ならず　同一でも別異でもない業の作者と果報の享受者は存在する、という反論を提示すると、第二九、三〇の二偈で、業等が無自性であるから実有であることが否定されるという、空の否定面を説き、次の第三一―三三偈で、結論の第二として業等は空において仮有として真実に存在するという、空の積極的な肯定面を説く。

三　業は縁より…有ること無し　この偈は第一章第一四偈（上巻本文二二頁参照）で一般論として説いた結果の不生を、「業」に適用したものであろう。第三〇偈と共に業から享受者までの因果を構成する要素を、将棋倒しに否定しただけのもの。

四　業に三種…有らん　ここでは先ず業が三種（身口意、第三偈・本文一六頁参照）であることを挙げ、次に作者は五取陰を取得して言語で表示された（pañcopādānaskandham upādāya prajñaptiḥ）人

16 問うて曰く、[五]汝は種種に業と果報と及び業を起こす者とを破すと雖も、而も今現見に衆生は業を作し果報を受く。是の事は云何ん。

答えて曰く、

世尊の[六]神通の　作る所の[七]変化人の如き
是くの如き変化人は　復た[七]化人を[八]変作す　（三一）
[九]初めの変化人の如き　是れを名づけて作者と為し
変化人の[一〇]所作　是れを則ち名づけて業と為す　（三二）
諸の煩悩と及び[一一]業と　作者と及び果報と
[一二]皆幻と夢との如く　炎の如く亦た嚮の如し　（三三）

(pudgala）であり、果報を善悪の処（趣・gati）に業が生ずることと、第二九偈をも含めて註記していることになる。本文一六頁には作者等の別の説明も見える。

五　汝は種種に…云何ん　羅什は対論者が理論的にいくら業等を否定しても、世間で人々が業を行ない果報を受ける、という生活を営んでいることは、単に人々の無知の妄想とが確信といっては済ますことができない現実（現見）である　㊅二三下　が、それをどう考えるかと問う。『無畏』、仏護は「業等が空の立場で存在しないことは確かか」という質問とし、清弁は「中観論者は業と果を損減するので、真実を見ることがあり得ない」という反論。月称も中観論者は「業と果を損減するので、虚無論者の最たる者」という誹謗とする。

六　神通　完全な神通（ṛddhisampad）。仏が奇跡、神変を起こすこと。神通力。

七　変化人・化人　化作物・変化（nirmita(-ka)）。神通力で作られた幻の人。

八　変作す　化作する（nirmimīte・現わし出す、作りだす）。

九　初めの変化人　仏が直接化作した変化人。この偈の主眼は、仏が変化人を化作することでなく、その変化人が別の変化人を化作することを比喩として、初めの変化人に当る作者も、その変化人が別の変化人を化作する行為に当る業も空・無自性であって始めて、真に成立することを示す点にある。化作する仏は物語の中でも一般にも変化人ではない。仏が化作する初めの変化人は、普通は仏以外の者であるが、仏が化仏を化作する場合もある。月称はその場合を念頭に置いたのか、或は仏は如来（第二二章参照）であるから、作者である仏も化仏、即ち仮名であり業も化仏、化人の所作で、初めの変化人（仏）も別の変化人（化仏）も空・無自性で仏の自性を欠く（tathāgatasvabhāvarahita）とする。

一〇　所作　しわざ、行ない。梵偈では「［変化人によって］別の変化人が化作される」である。

一一　業と作者と　梵偈には、業と作者の間に、諸の身体（dehāḥ）がある。

一二　幻と夢…嚮の如し　梵偈は「ガンダルヴァナガラ（gandharvanagara・蜃気楼）のようなもの、陽炎や夢のようなものである」。「幻」は māyā（幻術者の作った幻影）であるが、羅什は marīci（陽炎）がガンダルヴァ城と同義であるので、「幻」と訳したのか。māyā は仏護の註釈に見える。嚮は響と同義で、反響、谺（pratiśrutkā）。

仏の神通力の作る所の化人の如き、是の化人が復た化人を化作す。化人の如きは[一]実事有ること無く、但だ[二]眼見す可きのみ。又た化人の[三]口業の説法、身業の布施等は、是の業は実無しと雖も、而も眼見す可し。[四]是くの如く生死の身と作者と及び業とは亦た応に是くの如く知るべし。

諸の煩悩とは名づけて[五]三毒と為す。分別すれば、[六]九十八使、[七]九結、[八]十纏、[九]六垢等の無量の諸の煩悩有り。

業とは名づけて身口意の業と為す。[一〇]今世、後世に分別するに、善、不善、無記と苦報、楽報、不苦不楽報と現報業、生報業、後報業、是くの如き等の無量有り。[一一]作者とは名づけて能く諸の煩悩と業とを起こし、能く果報を受くる者と為す。

[一二]果報とは善悪業より無記の五陰を生ずるに名づく。是くの如き等の諸の業は皆空にして性無く、幻の如く、夢の如く、炎の如く、響の如し。

一　実事　実有・実体・自性であろうが、知覚の対象が客観的な事実として存在すること。

二　眼見　この場合は日常経験というよりも、視覚できること。

三　口業の説法、身業の布施　第三二偈cdの所作を具体的に声を出して説く説法、身体の行為で与える布施として解説したもの。化作人の説法や布施は経典に時に説かれている。月称のLVP, pp. 331–334参照。

四　是くの如く…知るべし　日常認められている身体、作者、業等も変化人の上述の行為等と同じように理解すべきであるという、一応の結論。これは羅什以外の註釈には見られない。

五　三毒　貪欲・瞋恚・愚癡の根本的な煩悩。

六　九十八使　九十八随眠。欲界等にある諸煩悩を合計したもの。

七　九結　愛結・恚結・慢結・無明結等の九種の結、迷いに結びつける煩悩。

八　十纏　無慚・無愧・嫉・慳等の十種の重い枝末煩悩。

九　六垢　六煩悩垢。悩・害・恨・諂・誑・憍の六枝末煩悩。

一〇　今世、後世　業の果報を現世、来世、来世の次の世で受けるかによって分類することで、現報（順現報）業は現世で果報を受け、生報（順生報）業は次の世で、後報（順後報）業は次の次の世で果報を受ける業で、三時業・三報（『疏』は三報門）とも呼ばれる。なお月称も「業」を善悪無記の三業とする。「苦報」等は苦等の果によって業を分類したもの（『疏』は三受門とする）。

一一　作者　ここでは業を行なう者が業の果報の享受者でもある、即ち自業自得であることを明確にしている。

一二　果報　善悪の業の果報として転生した別の身体自身は無記である。

中論 観法品[一] 第十八 十二偈

〔一 一二偈の一括提示〕

問うて曰く、若し[二]諸法が尽く畢竟空にして無生無滅なるを、是れを[三]諸法実相と名づけば、云何にして[四]入るや。

答えて曰く、[五]我と我所との[六]著を滅するが故に、一切法の空、無我の慧を得るを名づけて

一 観法品 章題は元来は『無畏』等（T2）の「自我と法との考察」であったと思われる。この場合、自我と法との考察とは、「自我と我所の真実在・真実相を考察すること」となる。羅什が「法の観［察］」と改めたのは、彼が唯識学派で自覚的になった「法無我」を実質的には先取りした諸法の実相の観察・悟入を、この章の主題と取ったからであろう。この章では五蘊を一切法とする範疇の立場に立つ。すべての法、即ち身体、根、境等の事物・事象は五蘊からなる。自我はそれらの事物を自己のものと所有する主体として、仮に名付けられた仮有にすぎない。恐らく羅什は仮名にすぎない自我は、観察に価しないと考え、実有と妄執されたすべての法の実相を解明し、その実相に悟入する、つまり主体的に実現することをこの章の主題と考えたのであろう。清弁も実質的には同じく五蘊の考察から出発している。月称は章題を「自我（アートマン）の考察」（梵本、T1）とする。彼は前章の「業と果報」の依り所である輪廻を受けて、その輪廻の根本を有身見とする。有身見の意味は学派によって異なる語義解釈がなされるが、月称は有身見の対象・所縁が自我であるから、この章では瑜伽の禅観という修道の立場で、自我の無取得によって真実在に悟入するために、先ず自我を考察するとする。そこで修道の立場に立って、自我を考察することを章題とするようである。

二 諸法が尽く…無滅なる 羅什は、これまでに何度か繰り返し説いた「諸法が尽く畢竟空にして無生無滅」であることを、この章では改めて「諸法の実相」とする。この冒頭の実相の定義（＝相）は、『無畏』の「真実在の相」（tattvalakṣaṇa）（直接的には「実相」はこの『無畏』の語の訳である）。羅什は『無畏』の「…相は何か」に答えて、その相を具体的に「諸法は尽く…」と説明したことになる。

三 諸法実相 ここでは『無畏』以下の真実在の相に当る。

四 入る 『無畏』、仏護は証悟（rtogs pa）。月称は羅什と同じ悟入（avatāra）。

五 我と我所 自我と自我のもの（ātmātmīya・ātmātmanīna）。この内の我所は、自我を中心に据えて体系化された身体と環境世界からなるすべてのもの（法）であり、それらすべての事物の自性（個々のものの本質・本性）とか、自相（個別的なあり方・様相）というものはすべて、自我との関わりに於いてのみ理解された、自我に従属している限りの、それらの事物の意味や価値や機能を実体化し、実体的な特徴・相としたものである。そこで仏教の無我はそういう自我を中心とした世界から自我という一事物を除去することではなく、自我の否定が必然的にすべての事物の自性とか自相を否定することであり、そのことが我所の否定であり、法無我の真意である。従って我所の否定は、すべての事物（法）が我所という束縛、即ち、自性・自相を離れて、各々の実相・真実在として現成することである。『無畏』はこの答えを第二偈までとするようであるが、羅什はこの章の偈だけでなく、それら一二偈の註釈全体もこの答えになると考えていたようである。彼は

入ると為す。

問うて曰く、云何んが諸法の無我なるを知らん。

答えて曰く、

若し我が是れ五陰ならば　我は即ち生滅と為す
若し我が五陰に異ならば　則ち五陰の相に非らず　(一)
若し我が有ること無くば　何ぞ我所有ることを得ん
我と我所とを滅するが故に　無我の智を得と名づく　(二)
無我の智を得れば　是れ則ち実観と名づく
無我の智を得れば　是の人は希有と為す　(三)
内と外とに我と我所とは　尽く滅して有ること無きが故に
諸受は即ち滅すと為す　受が滅すれば則ち身は滅す　(四)
業と煩悩とが滅するが故に　之れを名づけて解脱と為す
業と煩悩とは実に非らず　空に入れば戯論は滅す　(五)
諸仏は或いは我を説き　或いは無我を説く
諸法実相の中には　我無く非我無し　(六)
諸法実相は　心行と言語とを断じ
無生にして亦た無滅　寂滅なること涅槃の如し　(七)
一切は実なり非実なり　亦実亦非実なり
非実非非実なり　是れを諸仏の法と名づく　(八)

この章では偈の説明というよりも自分の思想を論ずる中に、教証として偈の文や語句を鏤めているように見える。そういう意味でこの章の註釈は他の章の註釈とは性格を全く異にしている。

六　著　執着。

……………………

一　五陰　色、受、想、行、識の五蘊。

二　生滅と為す「生滅を所有する」(udayavyayabhāj)。

三　滅　寂静・寂滅 (sama)。

四　無我の智を得　自我意識・私はという観念のない (nirahaṃkāra)、所有意識・私のものという観念のない (nirmama)。龍樹は私と私のものという意識や観念がないと、真実在の体得を否定的消極的に捉えているが、羅什は自我等の意識のないことは、意識の無の認識ではなく、肯定的積極的に意識・観念がないことが無我の智の体得において実現されることを自覚していた。

五　実観　龍樹は存在論的に自我・所有意識のない人には自我は存在しない、即ち無我だとする。羅什はそれに対して無我の智は実観、即ち実相の観照だと実相論の立場で改めている。

(大)二四上

六　無我の智…希有と為す　龍樹は自我・所有意識のないもの、即ち無我の者が存在すると認識する者、換言すれば、無我に執着する者も、自我に執着する者と同じく真実在を見ないと説く。羅什の

「無我の智」は我のない者を対象として存在すると見るという認識論上の認識でなく、無我の証悟・無我の主体的自覚である。そこで彼は龍樹が偈のbで述べたように、自我・所有意識がない者をも対象化してしまうような困難な修行を、正しく完成することのできる人は希有だと改めたのであろう。

七　内と外とに…身は滅す　この第四偈の羅什訳は基本的には梵偈と変らない。「諸受」は「取」(upādāna)の羅什の訳語である。取は五取蘊の取であり、「私は存在する」「私のもの(身体等)は存在する」という執着であるから、自我・所有意識が消滅することは、この二種の存在への執着(取・受)が消滅することである。龍樹は十二支縁起の第九支の「取」の滅によって第十支の「[取者の]生存(有)」が滅することを、「生存＝五蘊」が滅することとするので、第十支の生存(有)をとばして第十一支の生が滅するとする(第二六章第七、八偈参照)。羅什は五蘊をここでは「身(体)」(五蘊が身体であることは第二二章第一偈のT2訳等参照)とすることによって、我よりも我々の具体的で現実の存在である我所の消滅を強調している。

八　実に非らず　梵偈は「分別(vikalpa)より生ず」。分別・妄想より生じたものは実有でないから、羅什は分別と戯論の重複を煩わしいと感じて「実に非らず」と改めたのか。

一四自(みずか)ら知りて他(た)に随(したが)わず　寂滅にして戯論無く
一五異(い)無く分別(ふんべつ)無き　是れを則ち一六実相(じっそう)と名づく　(九)
一七若し法が縁(えん)より生(しょう)ぜば　因(いん)に即せず異ならず

九　空に入れば　梵偈は「空性に於いて」。羅什はここでも存在論的、理論的な解明でなく、主体的な修道における「空への悟入」としている。

一〇　諸法実相の…非我無し　龍樹は仏が有我と無我と、及び「我もなく無我もない」という三種の教えを説かれたとしているが、羅什は仏が説かれた教えは有我と無我の二種で、第三の教えは教えでなく、諸法実相の事実だとする。

一一　諸法実相は…涅槃の如し　第七偈では龍樹は法性(dharmatā)を説く。羅什はそれを「諸法(dharma-)実相(-tā)」と訳す他は、涅槃との類似点が「寂滅」であるとする。

一二　心行と言語とを断じ　「心行」は心のはたらく境界・対象(cittagocara)。「言語」は言葉で表現されるもの(abhidhātavya)。この二者は言亡慮絶、心行所滅・言語道断とも語られ「分別」と「戯論」に対応し、知(jñāna)と言語表現(abhidhāna)という不可分な人間の営みの二面を示す。

一三　実　真実・その通りのもの(tathya)。ここでは四句分別が仏の法・説法に適用されている。

一四　自ら知りて他に随わず　梵偈は「他を縁としない」(aparapratyaya)。Tは「他より(を通して)知られない」(gsan las śes pa ma yin)。羅什は梵偈の句を形の上では、肯定・自覚と否定・他に随わずと繰り返して訳しているが、他者の言葉等を信じて惑わされないことを意味するので、梵語の意味とは異なる。詳しくは四七頁註六、七参照。

一五　異無く　多数のものでなく(anānārtha)。恐らく偈は字数が制限されているので、「唯一のものでない」(anekārtha)も、さらには帰敬偈(上巻本文七頁)の「八不」をも、これに含めているのであろう。

一六　実相　「真実在の特徴・定義・相」(tattvasya lakṣaṇam)。

一七　若し法が…不常なり　梵偈は極めて機械的に、縁起の二つの関係項は同一でもなく別異でもないから、縁起は不断不常であるとするだけである。羅什は解りやすくするためか、縁起した果に当る法・事物は、それ(因)に縁って事物が生ずる、その因と不即不異であるとする。

[一]是の故に実相と名づく　不断にして亦た不常なり　（一〇）
不一にして亦た不異　不常にして亦た不断
是れを諸の世尊の　[二]教化の甘露味と名づく　（一一）
若し仏が出世せず　[三]仏法已に滅尽するも
諸の辟支仏の智は　[四]遠離より生ず　（一二）

〔二　第一偈の註釈―自我と五陰との同一と別異による否定―〕

[3][五]有る人は「[六]神に応に二種有るべし。若しくは五陰が即ち是れ神、若しくは五陰を離れて神有り」と説く。若し五陰が是れ神ならば、神は則ち生滅の相ならん。偈の中に「若し神是れ五陰ならば、即ち是れ生滅の相なり」と説くが如し。何を以っての故に。生じ已りて壊敗するが故なり。生滅の相を以っての故に、五陰は是れ無常なり。五陰が無常なるが如く、生と滅との二法も亦た是れ無常なり。何を以っての故に。生と滅とも亦た生じ已りて壊敗するが故に無常なり。神が若し是れ五陰ならば、五陰は無常なるが故に、神も亦た応に無常にして生と滅との相なるべし。但だ是の事は然らず。

若し五陰を離れて神有らば、神は即ち五陰の相無し。偈の中に「若し神が五陰に異ならば、則ち五陰の相に非らず」と説くが如し。而も五陰を離れて[七]更に法有ること無し。

若し五陰を離れて法有らば、何の相、何の法を以って而も有りや。若し神は[八]虚空の如く五陰を離れて而も有りと謂わば、是れ亦た然らず。何を以っての故に。[九]破六種品の中に已に虚空を破したり。法の名づけて虚空と為すもの有ること無し。

一　是の故に実相と名づく　梵偈のcは、na cānyad api tat tasmān- である。この tat tasmān を、「それ（A・縁起の関係項の一）はそれ（B・Aとは別の関係項）より」と読み、na cānyad api「別異でもない」と続ける読み方が自然だとも思われる。しかし羅什は na cānyad api を前に続け、tat tasmān を「それ故にそれは」と読み、その「それは」を「縁起は」と解し、縁起をも前偈の実相（真実在の定義）だとしているようである。

二　教化の甘露味　龍樹は「諸仏の教説の甘露」。教化と訳した羅什は、教えの最も深い意味というよりも、仏の教え導きによって得られる味わい深い境地を説いているように思える。甘露（amṛta）は仙酒、神薬であるが、amṛta の語義は「不死」で、その仙酒を飲むと不死になるという。仏の教えが真の不死を説くというのであろう。

三　仏法已に滅尽するも　龍樹は「諸の声聞が死滅した」時代とする。仏が出世しなければ、当然、仏の教えを聞く声聞もいないことになるが、羅什は声聞の死滅よりも、仏の教えの消滅が重大だと考えていたのか。恐らく声聞の死滅の本質的意味が仏法の滅尽であると取ったのであろう。

四　遠離　asaṃsarga（世間との交わりを断つこと）。詳しくは解題上、一五七頁参照）。

五　有る人は…　この章で羅什は全偈

を一括して最初に挙げている。第二六章も同じく最初に全偈を挙げているが、そちらの場合は『無畏』に従ってである。『無畏』は、十二支の各支と順観、逆観を説く偈は、一括して挙げる方が龍樹の十二支縁起解釈を明確に示すことができると考えたのであろう。この章の場合、羅什はこれまでの頭註で指摘したように、龍樹の所説をかなり大胆に改めている。

(大)二四中

羅什の訳偈は龍樹の偈よりも遥かに徹底して、全偈で諸法実相という一つの主題を論じている。羅什はそのことを示すために、全偈を一括して冒頭に示したのではなかろうか。

六 神　羅什は偈では ātman の直訳である「我」と訳しているが、第一、二偈の註釈では「神」を用いている。漢字の神は「たましい」「霊魂」「心」「精神」を意味するので、我よりも神の方が五蘊即ち身体的存在である個我を表示するに相応しいと考えたのであろう。特に第一、二偈の註釈は偈に副いながらも、偈に縛られずに羅什の見解を展開しているので、アートマンの訳でなく、中国ではこの場合、最も適切な神を用いたのであろう。

七 法　五蘊以外の事物。『中の頌』では五蘊は一切法であるから、五蘊以外の事物は存在しない。

八 虚空　すべての事物が存在する場所で、無礙無障を相とするが、羅什は「無色処」とする。三無為法の一。

〔三　羅什の傍論――自我の存在を立証する四種の認識手段の否定――〕

〔三―一　総論〕

若し信[一〇]有るを以っての故に神有りと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。信に四種有り。一には現事[一一]は信ず可し。二には比知[一二]は信ず可しと名づく。烟を見て火有るを知るが如し。三には譬喩[一三]は信ず可しと名づく。国に鍮石[一四]無き、之れを金の如しと喩うるが如し。四には賢聖の所説[一五]なるが故に信ず可しと名づく。地獄有り、天有り、鬱単曰[一六]有りと説くが如し。見る者有ること無きも、聖人の語を信ずるが故に知る。

九 破六種品「観六種品第五」。

一〇 信　認識手段・根拠 (pramāṇa) の羅什訳。以上で龍樹の第一偈の註釈は実質上終り、以下は羅什の傍論。

一一 現事　直接知覚 (pratyakṣa)。現量。現事は現量の対象である事実か。

一二 比知　推理 (anumāna)。比量。

一三 譬喩　比喩 (量) (upamāna, dṛṣṭānta)。羅什は以下でこの認識手段を論じていない。

一四 鍮石　鍮石 (「ちゅうせき」ともいう) は、自然銅の質のよいもの。

一五 賢聖の所説　信頼できる人の言葉 (āptavacana)、聖言量。

一六 鬱単曰　㊀鬱単越。uttarakuru (北倶盧洲)。須弥山の四方にある四洲の中の北方にある洲で、住民の寿命は千歳という恵まれた処。

〔三―二　知覚〕

是の神は一切の信の中に於いて不可得なり。現事の中にも亦た無し。

〔三―三　推理〕

比知の中にも亦た無し。何を以っての故に。比知とは、先に見るが故に後に比類して而して知るに名づく。人が先に火に烟有るを見て、後に但だ烟を見れば則ち火有りと知るが如し。神の義は然らず。誰れか能く先に神と五陰と合するを見て、後に五陰を見て神有りと知らん。

〔三―四　ニヤーヤ学派の推理の否定〕

若し「[一]三種の比知有り。一は如本、二は如残、三は共見なり」と謂わば、如本とは、先に火に烟有るを見て、今烟を見て本の如く火有りと知るに名づけ、如残とは、飯を炊くに一粒が熟すれば、余は皆熟すと知るが如きに名づけ、共見とは、眼見に人の此れより去りて彼れに到り、亦た其の去るを見て、日も亦た是くの如く、東方より出でて西方に至る、去ることを見ずと雖も、人に去相有るを以っての故に、日も亦た去ること有りと知るが如きに名づく。是くの如く、[二]苦楽、憎愛、覚知等も亦た応に所依有るべし。人民を見て必ず王に依るを知るが如し。

[三]是の事は皆然らず。何を以っての故に。[四]共相の信は、先に人と去法と合して而して余方に至るを見て、後に日が余方に到るを見るが故に去法有りと知る。先に五陰と神と合する

一　三種の比知　（一）如本、（二）如残、（三）共見の三種の推理。これは『正理経』や『方便心論』に見られる。（一）は pūrvavat（過去のもの（pūrva）を対象として有する（vat）推理、前比）。（二）śeṣavat（未来のものを有する推理、後比）。（三）sāmānyato dṛṣṭam（現在のものを共通性によって認識する推理、同比）。元来は過去、未来、現在の時間上の区別による、例えば（一）胎児の存在によって過去の接合を推理する。（二）接合によって未来の妊娠を、（三）煙によって現在の火を推理するというようなものであった。しかし羅什は -vat（有する）を「如し」の意味と解している。如本は本、即ち先に火に烟有るを見て、過去＝本の経験のように（如）現在の火を推理する。（二）如残は śeṣavat（残余を有する）であるが、羅什は如本と同じく機械的に訳しただけであろう。残の如しでは意味をなさないだけでなく、逆の意味になってしまう。一つの事例によって残余もその如きであると推理すること。（三）共見は人がA地点からB地点へ去るのを経験上知って、東に在った太陽が西に在るのを、「去る」（去法）という認識はないが、人の去るという行為の結果、西に沈む、と推理すること。

二　苦楽…有るべし　苦楽、憎愛、覚知等の精神的諸事象から、所依となる自我の存在を推理すること。

を見て、後に五陰を見て神有りと知ること有ること無し。是の故に共相の比知の中にも亦た神無し。

〔三―五　聖言量〕

五聖人の所説の中にも亦た神無し。何を以っての故に。聖人の所説は、皆先に眼見して而して後に説けり。又た諸の聖人は余事の信ず可きを説くが故なり。当に知るべし、地獄等も亦た信ず可しと説くことを。而るに神は爾らず。先に神を見て而して後に説く者有ること無し。是の故に、四信等の諸信の中に於いて神を求むるに不可得なり。神を求めて不可得なるが故に無きなり。是の故に五陰を離れて別の神無し。

〔四　二種の論拠による自我の否定―羅什の傍論―〕

六復た次に、七破根品の中に見と見者と可見とが破せらるるが故に、神も亦た同じく破せらる。

又た眼見の八麁法すら尚お不可得なり九。何ぞ況んや一〇虚妄の憶想等にして而も神有らんや。

三　是の事は…神無し　この節は神・我の、推理による論証に対する羅什の論破。しかし実際には三種の推理の内の「共見」を否定しているだけである。

四　共相の信　三種の比知の内の共見の比知。共通性による推理。

五　聖人の所説…別の神無し　聖人の所説は、自らさとった内容（眼見か）を言葉にしたものである。無我の所説は我（神）の無を示す。「又た諸の聖人…」以下は、四信の第四「賢聖の所説」（本文三七頁六行以下）と同じ。「余事」は我（神）以外の地獄等の事柄。「神は爾らず」以下は、神を見て神を説く聖人はいないことか。或いは誰一人として神を見て説く者はいない、唯「神あり」と妄想して説いているだけだということか。

六　復た次に…神有らんや　羅什は認識手段による我（神）の存在の証明を否定すると、次に第三章で、「見者」を否定した同じ方法で我（神）の存在を否定し、日常の知覚（眼見）の対象である瓶等の日常の眼に見えるあらい事物（麁法）さえ無取得であるし、妄想された我（神）が存在しないことは言うまでもないからと、三種の論拠に立って、五蘊より別の我（神）の否定を論じている。

七　破根品　「観六情品第三」の別称。

八　麁法　アビダルマなどの説く七十五法などの、日常経験等を構成する不可見な形而上学的な「細」の要素という意味での法でなく、日常見たり触れたりする事物。

九　不可得　勝義としては不可得ということ。四一頁註六参照。

一〇　虚妄の憶想　ものの実相を誤って、妄想することによって分別された神が存在しようか。憶想は憶想分別（第二三章第一偈参照）。

〔五　第二偈の註釈—無我の智の実現—〕

4 是の故に我無しと知る。我有るに因るが故に我所有り。若し我無くば則ち我所無し。二八聖道分を修習して我と我所との三因縁を滅するが故に、四無我と無我所の五決定の智慧を得。

〔六　第三偈の註釈—諸法実相の実観—〕

5 又た六無我と無我所は第一義の中に於いて亦た不可得なり。無我と無我所は能く七真に諸法を見る。八凡夫人は我と我所を以って慧眼を障うるが故に、実を見ること能わず。今聖人は我と我所と無きが故に、諸の煩悩も亦た滅す。諸の煩悩が滅するが故に、能く諸法実相を見る。

〔七　無我と涅槃〕

〔七—一　第四偈の註釈—無余涅槃—〕

6 九内と外とに我と我所とが滅するが故に、一〇諸の受も亦た滅す。諸の受が滅するが故に、無量の一一後身も皆亦た滅す。是れを名づけて一二無余涅槃と説く。

〔七—二　第五偈の註釈—有余涅槃—〕

7 問うて曰く、一三有余涅槃とは云何ん。

答えて曰く、諸の煩悩と及び業とが滅するが故に、心は一四解脱を得と名づく。是の諸の煩悩と業とは皆一五憶想分別より生じて実有ること無し。諸の憶想分別は皆戯論より生ず。諸法

一　是の故に…智慧を得　この節は第二偈ａｂの註釈。

二　八聖道分　八支聖道の八支分の修習。八正道。正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定の八支分。原始仏教以来の仏教の修行道で、『無畏』以下が説くように、理論と観察による真実在への悟入。羅什もこれを認め、「理論」の結果を「我無し」と知ることとし、修 (大)二四下 道の結果を「無我等の智慧」とする。修道を八聖道とするのは羅什のみ。

三　因縁を滅する　『無畏』の「執着の寂静」に相当する。羅什は我と我所の存在を成立させる、単に煩悩だけでなく、後に所知障とされるような原因や条件（因縁）を滅することを含めた、より徹底した解釈を加えたのであろう。

四　無我と無我所　偈では「無我の智」。三四頁註四参照。龍樹の偈ｃの「自我意識のない、所有意識のない」である。羅什はそれを智、即ち「自我意識等のない智」と取ったことになる。その智が仮名として自我になる。『無畏』等は「自我意識のない、その人が自我であるので（de ñid bdag yin pas）」というように「自我意識等のない人」と読んでいる。

五　決定の智慧　羅什は『中論頌』では niścaya を決定義、svabhāva（自性）を決定性と訳している。禅観によって得られた、確定した不変の智慧とでもいう意味であろう。因みに「六決定」の第六は、

智慧によって無功用決定を得ること。

六　無我と…不可得なり　羅什訳偈は「実観」とするが、註釈では梵偈（＝『無畏』）に近い。梵偈は「自我意識等のない人は存在しない」であるが、羅什は「自我意識等のない人は勝義として不可得空である」と真意を明確にしている。

七　真に諸法を見る　この「真に諸法を見る」が羅什訳偈の「実観」に当る。偈では「得無我智者」であるが、註釈では梵偈の直訳の「無我無我所」（自我意識・所有意識のない）。

八　凡夫人は…諸法実相を見る　以下が偈cdの註釈。羅什偈は無我の智を得た人は希有とするが、註釈では梵偈（＝『無畏』）に沿って「真実在を見ない人」を取り上げて、凡夫人とする。この凡夫人は「慧眼を障えられている」点では『無畏』を採用しているが、「我と我所を以って」、即ち自我意識と所有意識、又は自我（ātman）と我所（ātmīya）によって慧眼が障えられている者であるから、龍樹のいう「自我意識等のない」者が陥る陥穽ともいうべき、「自我意識等のない人は存在すると認識する者」ではない。単に自我と我所は存在すると認識するだけの極く普通の凡夫となろう。羅什はここでも肯定的・積極的に真実在を証悟する者を説き、聖者とする。羅什は偈ではそういう人を「希有」としたのであろう。この聖者は我と我所（自我意識等とも自我等とも考えられる）がない、別の言い方をすれば、分別がないから、煩悩が滅するという第五偈と同義となる。

九　内と外とに我と我所とが滅する　『無畏』では「内に自我の執着と外に我所の執着」の消滅。この第四偈の註釈については三五頁註七参照。

一〇　諸の受　欲取（色等の対象の執取）、見取（我見等の執取）、戒禁取（誤った戒を正しいと執取すること）、我語取（自分のことばへの執取）の四種の執取（四取）。

一一　後身　註一二参照。

一二　無余涅槃　有余依涅槃と無余依涅槃は小乗仏教の涅槃の分類で、有部では煩悩は滅するが、身体（余依）は存在している状態を有余依涅槃、身体（身心）も滅した状態を無余依涅槃という。この区別はインド哲学の生前解脱（jīvanmukti）と最高解脱（paramamukti）に当るもので、解脱、涅槃しても、前世の業の果報である現在の身体がある間は、生前、有余依の解脱、涅槃であるという消極的な区別にすぎない。第四偈と第五偈を人法二無我と共に、この二涅槃説をも用いて説明しようとしたのは『無畏』である。同書が第四偈を、人無我の真実在の証悟を説いたと解釈するのは、偈が自我と我所、「私は」と「私のもの」という執着の滅を説くからであろう。その結果、「私は」と「私のもの」という執着がなくなることは、五取蘊が唯五蘊のみ、煩悩のない身体となる、これが人無我の真実在の実現であり、それを同書は有余依涅槃とした。しかしこの解釈は不用意で不適切な二涅槃、二無我の適用である。羅什は『無畏』に引きずられて、二涅槃によって説明するが、『無畏』とは真反対に、この偈を無余涅槃とする。偈の「執取の滅より生の滅がある」を、彼は「受の滅より身滅す」と訳し（三五頁註七参照）、それを註釈では無量の後身、即ち輪廻する限り数限りなく生ずる来世の、更にその来世の身体も尽く滅するので、有余でなく無余涅槃が説かれたとする。

一三　有余涅槃　前偈の解釈で羅什は『無畏』の解釈を逆転して、無余涅槃を説いたとした。そこで、「では有余涅槃はどういうものか」という質問が当然なされるであろうと考えたのか、或いは自問（自答）したのであろう。『無畏』は法無我の真実在の証悟であり、所知障の断滅である無余依涅槃を体得する方法を、第五偈は説いていると解釈する。羅什はそういう、後に恐らく唯識派で確立された、人法二無我や煩悩と所知の二障という教理や、アビダルマの二涅槃説に縛られることなく、有余涅槃を龍樹の第五偈の所説に忠実に従いながら、それを有余涅槃とする。従って彼の有余涅槃は戯論・分別の寂静で、諸法実相である中観の空性・畢竟空ということになるので、身体が存在するとかしないとかでなく、心身の空、脱落心身とでもいうべき有余依の涅槃となる。

実相の[一]畢竟空を得れば、諸の戯論は則ち滅す。是れを名づけて有余涅槃と説く。実相の法は是くの如し。

〔八　第六偈の註釈――有我と無我の仏説と無我無非我の諸法実相――〕

〔八―一　有我の仏説〕

8[二]諸仏は[三]一切智を以って衆生を観ずるが故に、種種に為めに説く。亦たは有我と説き、亦たは無我と説く。

[四]心の未だ熟せざる者の若きは、未だ涅槃の分有らず、罪を畏ることを知らず。[五]是れ等の為めの故に、「我有り」と説く。又た得道の者有りて諸法は空にして但だ仮りに名づけて我有るのみと知らば、是れ等の為めの故に我を説くも咎無し。

〔八―二　無我の仏説〕

[六]又た布施、持戒等の福徳有りて、生死の苦悩を厭離し、涅槃の永滅を畏る。是の故に、仏は是れ等の為めに無我を説く。[七]諸法は但だ因縁和合して、生ずる時は空にして生じ、滅する時は空にして滅す。是の故に無我と説き、但だ仮りに名づけて有我と説く。[八]又た得道の者は無我を知りて断と滅とに堕せざるが故に、無我と説くも咎無し。

是の故に偈の中に[九]「諸仏は有我を説き、亦た無我を説く。若し真実の中に於いては我と非我とを説かず」と説く。

[一〇]問うて曰く、若し無我は是れ実なるも、但だ世俗を以っての故に有我を説かば、何の咎

四　解脱　『無畏』は第五偈のaを独立した文と取り、前偈の煩悩障の滅や執取の滅による生の滅と重ね合わせることによって、この解脱を生・老・病・死からの解脱とする。羅什はこの誤読を退けて、心が解脱することとする。この解脱はアビダルマの心解脱等の教理以前の解脱の基本的意味であり、戯論寂静・空によって実現される。無心の心の解脱である。

五　憶想分別　分別（vikalpa）の別訳。分別に客観的根拠がないことから、分別はすべて憶想にすぎないという点を強調した訳語であろう（七二頁註二参照）。

…………………………

一　畢竟空　atyantaśūnyatā の訳語。羅什はここでは中観派の実相が絶対的な空、完全な空であることを示す。ただし羅什も他の箇所では畢竟空の語を十八空などの術語として使用している。

二　諸仏は…無我と説く　『無畏』、仏護は、仏の「我あり」という教説を論拠にする反論を提示する。清弁、月称は実際にある経文を挙げている。羅什は前偈の戯論寂静を受けて、仏説と実相を論じていると解釈する。

三　一切智　sarvajñatā に当るが、日常言説の中のすべての事物・事象の知だけではなく、寧ろ後代の一切相智（sarvākārajñatā）、勝義と世俗とのすべての様相の智と、道種智（mārgajñatā）、道の種別の智を含んだ一切智である。『無畏』の「衆生の願いと性向を巧みに知る」こと

有らん。

答えて曰く、我法を破するに因りて無我有り、我は決定して不可得なり。何ぞ無我有らん。若し決定して無我有らば、則ち是れ断滅にして貪著を生ず。[二]『般若』の中に「菩薩は我有るも亦た行に非き、我無きも亦た行に非く」と説くが如し。

〔九　第七偈の註釈―不説の説である諸法実相の教説―〕

9 問うて曰く、若し我と非我と空と不空とを説かずば、仏法は何の所説を為さん。[三]

に当る。

四　心の未だ熟せざる者　この機根の者は道徳的因果関係を知らない虚無主義者で、『無畏』等の対論者と同じ。「分」は天分・能力。

五　是れ等の…咎無し　羅什は「我あり」と説くのは、求道心（宗教的要求）のない者に対する対機説法だけでなく、一切は空で、我は仮名と知る得道の者（求道心のある者）に我ありと説いても、悟りの障りとはならないという。経典に屢々出る授記などで説かれる人名や「私は」等の仏の言葉は、得道の人々に向って説かれた仮名であるから、誤解を招くような誤りはないということであろう。

六　又た布施…咎無し　布施等の善行を行ないながらも、生死の苦悩を厭うのは声聞といえるが、声聞は「絶滅へのあこがれ」を抱くものといわれるように、「涅槃の永滅を願う者」である。従ってここでは声聞でなく、大乗の永遠の生を求める菩薩ということになる。無我は、輪廻する業と果報の依り所である我が、存在しないことであるし、我の完全な永久の断絶となる涅槃もないことである。

七　諸法は…空にして滅す　大乗の縁起即空、不生不滅の生滅の立場では無我と仮名の有我が同事性として成立すること。

八　得道の者　得道の人は無我を知っているから、仏が無我を説いても、虚無論と誤解したり、絶望したりする誤りに陥ることはない。註六参照。

九　偈の中に…と説く　梵偈は（一）有我、（二）無我、（三）無我無非我の三種の仏説を挙げる（『無畏』等は前の二を異教の説、三のみを仏説とする解釈も併記する）。羅什は偈では仏説は（一）と（二）で、（三）を諸法実相の事実とするが、この註釈内の引用訳偈では、諸法実相の中では、「我と非我とを説かず」とする。即ち「我なく無我なし」と説くことは、我と無我を説かないことだという。この引用偈の不説が羅什の場合、次偈の解釈を導く。

一〇　問うて…咎有らん　無我無非我が実相でなく、無我が実相で、有我は世俗の言説として成立するのではないかという反論。羅什は無我を我の否定でなく、我の不可得空であり、有我と無我は縁起であるから、有我がなければ無我もないし、無我が有ならば我なる有の断滅となり、無我という有への執着を生ずるという中観派の常套的否定を列挙している。

二　般若　『般若波羅蜜多経』（*Prajñāpāramitāsūtra*）。『疏』は『大品〔般若経〕』とする。非行の行は菩薩行のことであろう。

三　我と非我と…為さん　註九参照。文脈からは「我と非我」の不説だけであるが、中観派の核心的な「両非」からすれば、「空と不空」の不説である。『無畏』以下は第五偈の「戯論寂静」と結びつけて解釈するので、第六偈が前後から浮いてしまっている。月称は第一説では、羅什と同じように、「不説の説」として前偈と結びつけている（月称は梵本とT訳が異なるなど、文献が不安定である。詳しくは『沈黙』二五五頁参照）。

答えて曰く、[一]仏は諸法実相を説く。実相の中には語言の道無く、諸の心行を滅す。[三]心は取相の縁を以って生じ、先世の業の果報を以っての故に有り。実には諸法を見ること能わず。是の故に心行滅すと説く。

問うて曰く、若し諸の凡夫の心は実を見ること能わずば、聖人の心は応に能く実を見るべし。何が故に一切の心行は滅すと説くや。

答えて曰く、諸法実相は即ち是れ涅槃なり。涅槃を滅と名づく。[四]是の滅は涅槃に向かう為めの故に、亦た名づけて滅と為す。若し心は是れ実ならば、何ぞ空等の[五]解脱門を用いん。諸の禅定の中に、何が故に[六]滅尽定を以って第一と為すや、又亦た終に[七]無余涅槃に帰するや。是の故に当に知るべし、一切の心行は皆是れ虚妄にして、虚妄なるが故に応に滅すべし、と。[八]「諸法実相は」、諸の[九]心数法を出で、[八]「生無く滅無く、寂滅相にして、涅槃の如し」。

問うて曰く、経の中に[一〇]「諸法は先来寂滅相にして即ち是れ涅槃なり」と説く。何を以ってか「涅槃の如し」と言わん。

[一一]答えて曰く、[一二]著法の者は法を分別するに二種有り、是れは世間、是れは涅槃と。涅槃は是れ寂滅と説くも、世間は是れ寂滅とは説かず。[一三]此の論の中には[一四]一切法の性は空にして寂滅相なりと説く。著法の者は解せざるが為めの故に、涅槃を以って喩と為す。汝が涅槃の相は空、無相、寂滅にして戯論無しと説くが如く、一切世間の法も亦た是くの如し。

〔一〇　第八偈の註釈―諸法実相の教説―〕

問うて曰く、若し[一五]仏が我と非我とを説かず、諸の心行は滅し、言語の道が断えば、云何

(大)二五上

一　仏は諸法実相を説く　偈は「諸法実相は」と実相を主語としている。このことは「実相を説く」即ち実相の特徴、定義を説いていることになる。

二　語言の道無く　言語道断のこと。この語言道とか言語道の無とか断は、羅什の造語ではなかろうか。

三　心は取相の…故に有り　羅什の「心行」(二五頁註一二参照)の構造の解説。心は実有の法(事物)を見聞きするのでなく、表象をもつ(取相)ことによって縁起する。その取相は前世の業の果報によって有るのであって、実有な対象物を原因・根拠として生ずるのではないということであろう(四二頁註一五参照)。

四　是の滅　心行の滅(nivṛtti)のこと。涅槃(nirvāṇa)は時に nivṛtti(滅)で表現されるが、心行の滅という特定の滅は涅槃を得る道としての滅ということ。

五　解脱門　空、無相、無願の三三昧のこと。これらの三昧が解脱への門となる。心が実有ならば、心の空や無相や無願求のないことは実現できない。

六　滅尽定　心と心所(心作用)をすべて滅し尽した定で無心定の一。四禅、四無色、滅尽定の範疇では、滅尽定は最終、最高の定で、声聞の不還果や阿羅漢の定といわれ、無余涅槃の静寂になぞらえて修めるものといわれるように、滅尽定も涅槃の滅に近づき向う定なのであろう。

んが人をして諸法実相を知らしめん。

答えて曰く、諸仏(しょぶつ)には無量(むりょう)の方便力[一六](ほうべんりき)あり、諸法は決定(けつじょう)の相無きも、衆生(しゅじょう)を度(ど)せんが為めに、或いは「一切は実なり」と説き、或いは「一切は不実(ふじつ)なり」と説き、或いは「一切は実にして不実なり」と説き、或いは「一切は実に非らず不実に非らず」と説く。

「一切は実なり」[一七]とは、諸法の実性[一八](じっしょう)を推求(すいぐ)するに、皆第一義に入りて、平等[一九](びょうどう)の一相、所謂(いわゆる)

七　無余涅槃　アビダルマでは煩悩を滅し尽して有余涅槃に入った聖者も最後には無余涅槃に入る。灰身滅智し、すべてが滅無になることである。この場合は羅什はアビダルマの定説に従っているものと考えられる（四一頁註一二参照）。

八　諸法実相は・生無く…涅槃の如し　「　」内は、第七偈の羅什訳cdを註釈のなかに組み入れたもの。この最後の「涅槃の如し」が次の問題となる。

九　心数法　心所（心作用）の羅什訳。実質的には心数法を出るとは、分別を離れ、心行を滅すること。

一〇　諸法は…涅槃なり　この経文の出典は不明。この経文は羅什の「諸法実相即是涅槃」（本文四四頁六行）の主張の教証の意味を担っている。この即是は、ある実相とあるべき涅槃の同事性を示す。法性には本来存在している法の本性という存在論的意味合いが強く、涅槃は修行によって体得される境地という修道の結果を意味するが、羅什は実相の現前と涅槃の証得との同事性と同時性をここで明確にしている。

一一　答えて…是くの如し　龍樹がここで「涅槃である」でなく、「涅槃の如し」と比喩とした理由を説いている。世間の事物（法）と涅槃とを区別して、涅槃だけを寂滅とする者に対して、龍樹は彼らの認める涅槃寂滅を比喩に一切世間の事物も寂滅であると、対機説法をしたということ。

一二　著法の者　すべての事物の存在と自性に執着するものは、凡夫とか声聞とか菩薩の別なく、一括してここでの教化の対象とされる。

一三　此の論　『中論』。正確には『中の頌』か。

一四　一切法の性　すべての法の法性。法性といっても法と別のものではなく、一切法が空であることである。羅什はこの箇所で実相の梵語が法性であることを意識して、それを用いたのであろう。

一五　仏が我と…非らず　と説く「不説我非我」（第六偈（四三頁註九参照））の「説かないこと」と「説けないこと」、即ち諸法実相が不説で不可説ならば、どうして知らしめることができるか、という疑惑に対する羅什の解答。『無畏』は前偈の法性が勝義で、この偈を世間の言説による仏の説明方法とする。仏護も同じであるが、彼は一切法は勝義としては寂滅で、為すべき何ものもないが、凡夫には善悪（法非法）の業は意味があるから、世間言説によって仏は説くとする。清弁も布施等の福智の資糧は意味があるとする。月称は不可説・不説を前面に出し、羅什と同じく所化の衆生の教化のために、世俗諦に依って仏は四句説法されたとする。

一六　方便力　羅什はこの偈の四句説法を『般若経』の善巧方便や『法華経』の「方便品」の方便を念頭に置いて解釈したのであろう。他の註釈書は対機説法とし、『無畏』、特に月称は、四句の順序に教育段階的意味を認めている。

一七　一切は実なり　羅什は「実」を言葉で表示・主張された勝義の実相とする。『無畏』は世間の言説・事象についての仏説の内で、世俗諦と合致するもの、従って「実」は世俗の真実諦。仏護はさらに一歩すすめて、前の三句を世間の人々の真偽の判断に従い、仏はそれを是認・容認して説くだけとする。清弁が前の二句がそうであるとするのは、実世俗と邪

無相なり。諸流は色を異にし味を異にするも、大海に入れば、則ち一色一味なるが如し。

「一一切は不実なり」とは、諸法が未だ実相に入らざる時は、各各分別して観ずるに、皆二実有ること無し。但だ衆縁が合するが故に有るのみ。

「三一切は実にして不実なり」とは、衆生に三品有り、上中下有り。上は諸法の相が、実に非らず不実に非らずと観じ、中は諸法の相が一切は実にして一切は不実なりと観じ、下は智力が浅きが故に、諸法の相は少しく実にして少しくは不実なりと観じ、涅槃の無為法は壊せざるが故に実なりと観じ、生死の有為法は虚偽なるが故に不実なりと観ず。

「四実に非らず不実に非らず」とは、実にして不実なるを破せんが為めの故に、実に非らず不実に非らずと説く。

問うて曰く、仏は余処に於いて「五非有非無を離る」と説く。此の中に何を以って「非有非無は是れ仏の所説なり」と言うや。

答えて曰く、余処には四種の貪著を破せんが為めの故に説く。而も此の中には四句に於いて戯論無し。仏説を聞かば則ち道を得。是の故に「実に非らず不実に非らず」と言う。

〔一一　実相の実現者と実相、空即縁起〕

〔一一―一　第九偈の註釈―諸法実相の相―〕

11 問うて曰く、仏は是の四句の因縁を以って説き、又た六諸法実相を得たりと知るは、何の相を以って知る可きや。又た実相とは云何ん。

答えて曰く、若し能く他に随わざるなり。七他に随わずとは、若し外道は神力を現じて、

世俗の区別が、世間の判断以上のものでないことを意味しよう。月称は第一句のみで、世間の「実」という判断を容認するのは、世間の反発・憎悪を封じ、仏法への信解と宗教的要求を起こさせるためだとする。

八　実性　文脈からいえば、tathyatā（真実性）となるが、羅什はこの教説を実相の勝義、現成した実相の意味に取る。

九　平等の一相、所謂無相なり　羅什の諸法の実相の定義。すべての法・事物は各々個別相（自性）がないから、多の否定でいえば、皆各々平等で一相であるが、実相は一相としてあるのではなく、多と一を撥無した、いわば、無相である。

一　一切は不実なり　世俗諦、世間の真実を否定することは実相を知らしめる一方法である。この句の場合、羅什は『無畏』(大)二五中によっているといえる。仏護は邪世俗の否定とする。月称は仏法に信解した人への無常等の教えで、教育段階の第二とする。

二　実　この実は一切の法の個々の自性の意味であろう。

三　一切は実にして不実なり　第三句にインドの註釈者は積極的な意味を見出せないでいる。羅什も結局は同じである。彼は第三句を上中下の三品の衆生の内、中下の二品の観察する真偽観とし、中品は全称命題の一切法が実であり不実であ

ると観じ、下品は一切法は部分的に実と不実に分けられると観ずるか、法を無為と有為に二分して前者は実、後者は不実と観ずるとする。月称は一切法は凡夫には実、聖者には不実と、観察者を二分している。

四 実に非らず不実に非らず　第四句を羅什は第三句の否定であり、上品の観察内容とするだけである。『無畏』（＝清弁）は現観の境地の瑜伽行者の、無分別智の言語化であり、勝義を世間の言説で説明したものとする。仏護は第四句のみを仏説とするようである。月称は対告衆の機根を「長い間真実在の直証を数習し、障をほんの少しだけ除いていない者」とする。その限りではこの説法は余り意味がないように思える。しかしその僅かな一歩が、九十九里を半とするような意味をもつというのか。羅什が第三句を稀有（訳偈d参照）というのもその意味であろうか。

五 非有非無を離る　『入菩提行論』（BA. p.174）に見える「有でなく、無でなく、有無でなく、非有非無でない、四句を超えた真実在を中観論者は知る」と要約された四句の超越と、四句否定を仏説とするこの偈の所説の矛盾を指摘した羅什の傍論。この偈では四句は各々戯論を滅して道を得ることに直結するというのか。第四句は前三句の否定で、これだけが真の仏説だというのか。『入菩提行論』が引く偈は羅什以前に成立した偈か。

是れは道、是れは非道（ひどう）なりと説くと雖（いえど）も、自ら其（そ）の心を信じて而して之（こ）れに随わず。乃至（ないし）変身（へんしん）して仏に非らざるを知らずと雖も、善（よ）く実相を解（げ）するが故に、心は廻（え）す可からず。

六 諸法実相を得たりと知る　第九偈の冒頭の aparapratyaya は「他に依存しない」を語義とする。『無畏』以下はこれを真実在の相とし、「他者を通して知られない」と読み、註釈では「（一）他者の教示によって知られるものでない。（二）自覚されるべきもの」と解釈する。T訳の gṣan las śes min は、この解釈に従った訳である。仏護以下がこの偈の五種の相の内で、特にこの相を重視するのは、他の四相が真実在を客観的に捉えて、その特徴を列挙するだけであるのに、この相だけは真実在の主体的実現と仏説、即ち中観思想における悟りと言葉の関係を教示しているからである。その関係は、言語道を断つことである。このように仏説に依りながら、他者（仏）の教によって知られるものでないのは、仏の教が否定を説く教えだからである。「ない」と説くことは、「何も説かない」こと、仏の説は不説であるからである。清弁と月称はそれぞれの立場で、この説の不説、不説の説の解明に腐心している。羅什はこの句を「自ら知りて、他に随わず」と訳して、真実在の相ではなく、真実在の体得者の相としているのは、この句だけが客観的な規定でなく、主体的な真実在の実現の相であるから、最も適切な解釈といえなくもないであろう。三五頁註一四参照。

七 他に随わず　「他に依存しない」ということは、仏教が「絶対依存の感情」に基づく一神教とは全く異質の宗教であることを示す。仏法の信解は神の信仰とは異なる。羅什は「依存しない」を更に一歩進めて「随わない」と改めるが、彼は aparapratyaya の pratyaya を「（他者）への信頼・信解」の意味に取り、仏教の信心の立場で解釈する。「他に随わない」ことも、裏からいえば、自覚である。彼は偈ではそのことを示すために、「自ら知る」を加え、註釈では「自ら其の心を信じ」、「心は廻す可からず」と述べて、実相の体得者の心のあり方とする。「心を信ずる」の信は「疑わない」、実相の体得者の心は一点の疑惑もない清浄な心であり、それが信心、浄心である。実相を体得したとき、外なる仏と内なる自己の立場は逆転する。実相の体得者こそが仏であり、外なる仏は仏ではない。羅什はその外なる「他」を、外道が神通力によって変身した仏やその説法とする。その仏の容貌や魅惑的な教えによって心が動かされないこと、随わないことが、実相の体得者の証だという。変身した外道

此の中に、[一]法の取る可く捨つ可き無きが故に、寂滅相と名づく。寂滅相の故に戯論の為めに戯論せられず。[二]戯論に二種有り。一には愛論、二には見論なり。[三]是の中には此の二戯論無し。二戯論無きが故に、[四]憶想分別無く、[五]別異相無し。是れを[六]実相と名づく。

〔一一―二　第一〇偈の註釈―諸法実相は不一不異・不断不常の縁起―〕

12 [七]問うて曰く、若し諸法が尽く空ならば、将に断滅に堕せざるや。又た不生不滅ならば、或いは常に堕するや。

答えて曰く、然らず。先に、実相には戯論無く、[八]心相寂滅して言語の道断ゆと説く。汝は今貪著して相を取り、実相の法の中に於いて、断常の過を見る。[九]実相を得る者は、「諸法は衆縁より生じて、因に即是せず亦た因に異ならず、是の故に不断不常なり」と説く。若し果が因に異ならば則ち是れ断、若し因に異ならずば則ち常なり。

〔一二　第一一偈の註釈―実相は仏説の甘露味―〕

13 問うて曰く、若し是くの如く[一〇]解せば、何等の利有りや。

答えて曰く、若し道を行ずる者、能く是くの如き義に[一一]通達せば、則ち一切法に於いて不一不異、不断不常なり。若し能く是くの如くならば、即ち諸の煩悩と戯論とを滅することを得、[一二]常楽の涅槃を得。是の故に、[一三]「諸仏は甘露味を以って教化す」と説く。[一四]世間に「天の[一五]甘露漿を得れば、則ち老病死無く諸の衰悩無し」と言うが如し。此の実相の法は是れ真の甘露味なり。

が仏でないことを知らない、無知などという世俗智の欠除などは、実相の悟りには何ら瑕瑾とはならないと羅什は考えていたのであろう。

……………………

一　法の取る可く捨つ可き無き　寂滅（相）は他の註釈では無自性空。羅什はここでは取捨する法がないこととする。羅什は諸法の実相はすべての法が無相であるから、取捨すべきものがないのであろう。

二　戯論に二種有り　羅什はここで戯論を愛論と見論に二分する。「愛論」は渇愛・煩悩に基づく言説、「見論」は六十二見等の哲学的議論。『無畏』はここでは言説諦の執着ではなく、唯だ言語表現とする。しかしどちらも言葉を諦・真実と執着したものであることは変りない。

三　是の中　諸法実相の中。

四　憶想分別　分別。四二頁註一五参照。

五　別異相無し　anānārtha（多数のもの・意味のない）の訳。『無畏』は「法性は一味」。補註九五頁八行参照。

六　実相　偈d、『無畏』の註釈の末尾の「これが真実在の相である」に当るので「実の相」か。

七　問うて…則ち常なり　『無畏』、仏護は第一〇偈を真実在の別の相とする。清弁は前偈を勝義の、この偈を世俗の真実在の相、月称は前偈を聖者の、この偈を世間人の、とする。羅什だけは、前偈の不生不滅で空なる実相が不断不常であ

〔一三　第一二偈の註釈――三種の実相――〕

14 [一六]仏は実相に三種有りと説く。若し諸法実相を得て諸の煩悩を滅せば、名づけて[一七]声聞法と為す。
若し大悲を生じ、[一八]無上心を発せば、名づけて[一九]大乗と為す。
[二〇]若し仏が出世せずして仏法有ること無き時にも、辟支仏は遠離に因りて智を生ず。
[二一]若し仏が衆生を度し已り、無余涅槃に入り、[二二]遺法が滅尽するも、[二三]先世に若し応に道を得

るのは、縁起であるからだと、実相が空と縁起の同事性に於いてのみ成立することを論ずる。これが龍樹の真意であろう。

八　心相寂滅　言語道断　三五頁註一二、本文四四頁一八行―四五頁一行参照。

九　実相を得る者　羅什訳第一〇偈のcの「是故名実相」は梵偈にはない（三六頁註一参照）。この註釈中の引用訳偈は梵偈に同じである。この註釈で羅什は、是故名実相が主体的な実相を得る者の悟りの内容であることを示そうとしたのであろう。四七頁註六参照。

一〇　若し是くの…不断不常なり　実相を空即縁起という論理として理解し、通達する。月称は「上述の論理」(LVP, p.377, 13)、即ち「空即縁起であるので不断不滅である、という論理［の展開］による」という。

一一　通達　通達は実相の論理を体得すること。

一二　常楽の涅槃　常楽は永遠に続く安楽。『無畏』の「仏説の甘露は不死の境位の体得である」を念頭に置いて、不死（三六頁註二参照）に積極的で肯定的な意味を込めて、このように表現したのであろう。如来蔵思想の涅槃観と表現の上では共通する。

一三　諸仏は…教化す　第一一偈cdの異訳。

一四　世間に…と言うが如し　特定の文献などでなく、羅什が伝聞した伝承か。世間はインドでの世間よりも西域か中国での世間ではなかろうか。

一五　甘露漿　漿はしる・のみもの。

一六　仏は実相に…智を生ず　羅什は悟りの内容である実相を声聞法・大乗・辟支仏の三種の実相に分けている。この分類は他の註釈書には見られない。その内、声聞法と大乗法の二種は、第一章の帰敬偈の註釈の冒頭に既に説かれ（上巻本文八頁参照）、そこでは声聞法は十二支縁起、大乗法は八不の縁起・空。

一七　声聞法　声聞の実相（法）とそれを説く教え（法）。ここでは十二支縁起よりも、本章第四、五偈の取（我執）や煩悩（kleśa）の消滅の境地をいうのであろう。羅什は龍樹を仏弟子という意味での声聞と考えていたのであろうか。

一八　無上心　発菩提心。阿耨多羅三藐三菩提心（この上なく正しい悟り（等覚）の心）。

一九　大乗　龍樹は『中の頌』で菩薩だけでなく、大乗という語を用いていない。声聞・独覚と共に用いられる概念は、普通は仏、又は菩薩である。龍樹は等覚者（仏）を用いている。羅什が大乗を用いたのは、特に実相を本格的な大乗の根幹をなす大悲と発菩提心としたからであろう。

二〇　若し仏が…智を生ず　この節は実質的には第一二偈の異訳。次節が羅什の解説。

二一　若し仏が…無余涅槃に入り　「諸等覚者が出現・出世しないとき」を羅什は「仏が衆生を済度し終って涅槃に入った後」と解釈している。無余涅槃は小乗仏教の用語である（四一頁註一二参照）が、ここでは仏の肉身が消滅したことを示すために転用したのであろう。或いは仏は衆生を済度して去り、済度された声聞も

べき者有り、少しく[一]厭離（おんり）の因縁（いんねん）を観（かん）じ、独（ひと）り山林に入り、[二]憒閙（かいにょう）を遠離（おんり）して、[三]道（どう）を得（え）ば、辟（びゃく）支（し）仏（ぶつ）と名づく。

無余依涅槃して死滅したというのか。

一二　遺法が滅尽するも　偈では「声聞達も死滅したとき」を、羅什は「仏法已に滅尽するも」と訳し、この註釈では先ず「仏法有ること無き時にも」としたが、仏の死に合わせて、ここでは「遺法が滅尽する」と改めて、声聞達が伝えてきた仏の遺法が、声聞達の死滅によって滅尽した時代とする。

一三　先世に…得べき者　過去の世に当然道、即ち悟りを得るべきであった者。羅什も独覚を、過去世に仏の教えを修行した声聞であったが、道を成就できなかった者とするようである。彼の独覚観は無師独悟ではない。声聞が阿羅漢になるとき、教えによらないという部行独覚観をイメージしていたのであろうか。

……………………

一　厭離　厭い離れること。世間が何故厭わしく離脱すべきかの理由を観察することが、十二支縁起の観察ということになる。

二　憒閙　「けにょう」とも読む。人々がいて騒がしいこと。解題上、一五七頁参照。

三　道　悟り、成道。

㊅二五下

中論 観時品[1] 第十九　六偈

〔一　未来と現在が過去に相待する場合の時の否定〕

〔一—一　否定（一）—未来と現在とが過去に在ることになる—〕

[2]問うて曰く、応に[二]時有るべし。[三]因待を以っての故に成ず。[四]過去時有るに因りて、則ち未来と[五]現在時と有り。[五]現在時に因りて、過去と未来時と有り。[五]未来時に因りて、過去と現在時と有り。[六]上中下と一異等の法も亦た[七]相い因待するが故に有り。

答えて曰く、

若し過去時に[八]因りて　未来と現在と有らば

未来と及び現在とは　応に過去時に在るべし　（一）

若し過去時に因りて未来と現在時と有らば、則ち過去時の中に応に未来と現在時と有るべし。何を以っての故に。[九]所因の処に随いて法の成ずること有らば、是の処に応に是の法有るべし。灯に因りて明の成ずること有るとき、灯の有る処に随いて応に明有るべきが如

一　問うて…故に有り　この対論者の主張は『無畏』の訳であり、第四偈までで否定の対象とされた見解である。

二　時有るべし　インドでは古代に既に時論者（kālavādin）が時の形而上学を提唱していた（上巻八頁註四参照）。この章でも月称は第三偈の註釈で時論者に触れ、「時はまさに存在する。それに相待が何になろうか」と言うとする（LVP, p. 383, 1.8）。羅什（『無畏』）は逆で、相待によって三時が成立すると主張する対論者を想定する。

三　因待を以っての故に成ず　『無畏』は「それ（時）は相待するもの（sāpekṣā）として成立する」。相待的な関係項を有するもの。

四　過去時　『無畏』は「過去」、梵偈aは「過去」、梵偈dは「過去時」（過ぎ去った時、過去という時）。

五　現在時・未来時　第四偈abの「余の二時」、即ち過去時に因る場合以外の、現在時に因る場合と未来時に因る場合。

六　上中下と一異等の法　上中下と一異については後の五三頁註三、四参照。

七　相い因待するが故に　『無畏』は「同じ方法（順序）によって（存在すると認めるべきである）」。羅什は以下でも「相待・因待」が相依相待・相互依存であることを強調している。

八　因りて　梵偈は「相待して」（apekṣya）。apa√īkṣ は「を顧慮する・予期する・に依存する」等を意味する縁起の同義語である。相互相待（parasparāpekṣā）の意味で用いられる。概念の相対性とほぼ同義として用いられている。

九　所因の処に…有らば　『無畏』の「この二（未来と現在）がそこ（過去）に在るとき、相待することに適合する故に」に相当する。「所因の処」は、未来・現在がそこにおいて相待される（所因＝相待するに適わしい）場所（未来・現在があるべき過去という場所）。

し。

是くの如く、過去時に因りて未来と現在時とを成ぜば、則ち過去時の中に応に未来と現在時と有るべし。若し過去時の中に未来と現在時と有らば、則ち三時は尽く過去時と名づく。何を以っての故に。未来と現在時とは過去時の中に在るが故なり。

若し一切時が尽く過去ならば、則ち未来と現在時と無し。尽く過去なるが故なり。若し未来と現在時と無くば、亦た応に過去時も無かるべし。何を以っての故に。過去時は未来と現在時に因るが故に、過去時と名づく。過去時に因りて未来と現在時とを成ずるが如し。是くの如く、亦た応に未来と現在時とに因りて過去時を成ずべし。今、未来と現在時と無きが故に、過去時も亦た応に無かるべし。

是の故に、先に「過去時に因りて未来と現在時とを成ず」と説くは、是の事は然らず。

〔一―二　否定（二）―過去に無ければ、過去に相待しない―〕

[3]若し過去時の中に未来と現在時と無くして、而も過去時に因りて未来と現在時とを成ずと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。

若し過去時の中に　未来と現在と無くば
未来と現在時とは　云何んが過去に因らん　（二）

若し未来と現在時とが過去時の中に在らずば、云何んが過去時に因りて未来と現在時とを成ぜん。何を以っての故に。若し三時が各異相ならば、応に相い因待して成ずべからず。瓶衣等の物は各自ら別に成じて相い因待せざるが如し。而も今、過去時に因らずば、則

㊅二六上

ち未来と現在時とは成ぜず、現在時に因らずば、則ち過去と未来時とは成ぜず、未来時に因らずば、則ち過去と現在時とは成ぜず。

汝は先に「過去時の中に未来と現在時と無しと雖も、而も過去時に因りて未来と現在時とを成ず」と説くは、是の事は然らず。

〔一—三　否定（三）—過去に相待しないでは二時は存在しない—〕

問うて曰く、若し過去時に因らずして、未来と現在時とを成ぜば、而も何の咎有りや。

答えて曰く、

過去時に因らずば　則ち未来時無し

亦た現在時無し　是の故に二時無し（三）

過去時に因らずば、則ち未来と現在時とを成ぜず。何を以っての故に。若し過去時に因らずして現在時有らば、何れの処に於いてか現在時有らん。未来も亦た是くの如し。何れの処に於いてか未来時有らん。

是の故に、過去時に因らずば、則ち未来と現在時と無し。是くの如く相待して有るが故に、実には時は有ること無し。

〔一—四　上述の否定の他への適用〕

是くの如き義を以っての故に　則ち知る余の二時と

上中下と一異と　是れ等の法は皆無し（四）

一　是くの如き義「この同じ〔否定の〕方法・論理的過程」(etenaiva krameṇa)。

二　余の二時　五一頁註五参照。

三　上中下　初中終、生住滅等の三事項(三が一組をなす)の場合の相待を、仏護、清弁は遠近等の相対概念にも拡げる。清弁は上中下を上品・中品・下品とする。

四　一異　羅什は「一」等を同一と別異等とするが、他のT訳の諸註釈では「一」などの数とする。Tの「一」は梵語ではekatva、文法学の「単数」で、「等」は「両数」(dritva) と複数 (bahutva) の省略であろう。異 (anyatva) の省略とも取れなくもないのであろう。

是くの如き義を以っての故に、当に知るべし、余の未来と現在とも亦た応に無かるべく、及び上中下と一異等の諸法も亦た応に皆無かるべきことを。上に因りて中と下と有り、上を離れては則ち中と下と無きが如し。若し上を離れて中と下と有らば、則ち応に相い因待すべからず。一に因るが故に異有り、異に因るが故に一有り。若し一が実に有ならば、応に異に因りて而して有なるべからず。若し異が実に有ならば、応に一に因りて而して有なるべからず。是くの如き等の諸法も亦た応に是くの如く破すべし。

〔二　時の長さの単位と時の仮名の原因との否定〕

[6]問うて曰く、歳、月、日、[二]須臾等の差別有るが如きの故に、時有るを知る。

答えて曰く、

[三]時は住するも不可得なり　時は去るも亦た叵得
[四]時が若し不可得ならば　云何んが時の相を説かん　（五）
[五]物に因るが故に時有らば　[六]物を離れて何ぞ時有らん
[七]物すら尚お所有無し　何ぞ況んや当に時有るべき　（六）

時が若し住せずば、応に得可からず。時が住するも亦た無し。若し時が不可得ならば、云何んが時の相を説かん。若し時の相無くば、則ち時無し。

物に因りて生ずるが故に則ち時と名づく。若し物を離れば則ち時無し。上来種種の因縁にて諸物を破したり。[八]物無きが故に、何ぞ時有らん。

一　問うて…時有るを知る　第五偈は世間が用い、仏も用いている世間の言説である「時の長さ」・時間・期間を表わす語が存在することを論拠として、時の存在を主張する立場の否定。

二　須臾　束の間、インド仏教では時の単位で、一須臾は三〇ラヴァ（lava）という。『無畏』はここに相当する時の単位、一定の時の長さとして刹那・ラヴァ・ムフールタ・夜・昼・半月・一月・一年等を列挙するので、ここでも須臾はmuhūrta の訳であろう。

三　時は住するも…亦た叵得　梵偈は「止まっていない（静止・停止していない）時は把握されない。把握され得る止まっている時は存在しない」。梵偈と羅什訳では偈のaとbが入れ替っている。

四　時が若し…時の相を説かん　梵偈は「把握されていない時がどうして言葉で説かれるであろうか」。「言葉で説かれる」（prajñapyate）は時の特徴・定義を仮名として陳述すること。

五　物に因る　事物に縁って（bhāvaṃ pratītya）。この事物と時の関係を清弁・月称は章の冒頭で解説したものと考えられる。補註2参照。

六　物を離れて　「事物なしで」（bhāvād-ṛte）。

七　物すら尚お所有無し　「事物は何ら存在しない」（na kaścana bhāvo 'sti）。

八　物無きが故に、何ぞ時有らん　この論では第一章から様々な事物（法）を

中論 観因果品[1] 第二十　二十四偈

〔一　原因と条件の総体（因縁和合）から結果は生じない〕

〔一―一　因縁和合中の有果の否定〕

[2]問うて曰く、[一]衆因縁和合して、現に果の生ずること有り。故に当に知るべし、是の果は衆縁の和合より有ることを。

答えて曰く、

若し[二]衆縁和合して　而して果の生ずること有らば
和合の中に已に有り　[三]何ぞ和合を須いて生ぜん　（一）

若し衆因縁和合して果の生ずること有らば、是の果は則ち和合の中に已に有りて、而も和合より生ずと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。果は若し先に[四]定体有らば、則ち応に和合より生ずべからず。

〔一―二　因縁和合中の無果の否定〕

[3]問うて曰く、衆縁の和合の中には果無しと雖も、而も果は衆縁より生ずれば、何の咎有りや。

答えて曰く、

若し[五]衆縁和合して　[六]是の中に果無くば

種々の理由、論拠によって否定してきた。時は基本的には事物の生滅と理解されるので、その事物がすべて否定されたとき、時の在在・自性は否定される。㊅二六中

……………………

一　衆因縁和合　和合は総体（sāmagrī）の羅什訳。衆因縁、即ち、諸の原因や条件（縁）のすべてが集合した全体が結果を生ずるという縁起観であり、羅什の縁起の解釈でもあるが、ここではその縁起が、原因も条件も総体も結果も実有であると執着する存在の立場が、否定の対象となる。龍樹はこの章では「因縁の総体」という原因とその結果に関して、原因がなければ、結果がないことを論じ、結果がないから総体、即ち原因もないという結論に導く。この因と果の否定の真意が「空の縁起」であることを、仏護は最後に「それら（因等）は仮名である」と明かしている。

二　衆縁　梵偈は「原因（単数）と諸の条件（複数）」。羅什は以下でも「因」を省略することが多い。

三　何ぞ和合を須いて生ぜん　梵偈は「どうして総体によって生じようか」。

四　定体　自性として存在すること。実体。

五　衆縁和合　梵偈は「因と諸縁の総体によって生ずるならば」。羅什は「生ずる」を省略する。

六　是の中に　梵偈cの「総体の中に」。

[一]云何んが衆縁の　和合よりして而して果が生ぜん　（二）

若し衆縁の和合より則ち果が生ぜば、是の和合の中には果無くして而も和合より生ず。是の事は然らず。何を以っての故に。若し物に[二]自性無くば、是の物は終に生ぜず。

〔一—三　因縁和合中に果は不可得である〕

[4]復た次に、

若し衆縁和合して　[三]是の中に果有らば
[四]和合の中に応に有るべく　而も実には[五]不可得なり　（三）

若し衆縁和合の中より果有らば、若し[六]色ならば応に眼見す可く、若し[七]非色ならば応に意知す可し。而も実には和合の中には果は不可得なり。是の故に、和合の中に果有るは、是の事は然らず。

〔一—四　無果の因縁和合の因縁は因縁ではない〕

[5]復た次に、

若し衆縁和合して　是の中に果無くば
是れ則ち衆因縁は　[八]非因縁と同じ　（四）

若し衆縁和合の中に果無くば、則ち衆因縁は即ち非因縁と同じ。乳は是れ[九]酪の因縁なり、若し乳の中に酪無くば、水の中にも亦た酪無きが如し。若し乳の中に酪無くば則ち水と同じ。応に但だ乳よりのみ出づと言うべからず。

一　云何んが…果が生ぜん　梵偈dの「どうして総体によって生じようか」。
二　物　存在するもの、実有なもの。『無畏』のyod paに当る。ここのyod paはsattā(-ka)といった語の訳で、普通の事物、bhāvaでもあろうが、実有性の意味が強い。
三　是の中に　「総体の中に」(sāmagryām)。
四　和合の中に応に有るべく　梵偈は「総体の中で認識されるべきでないか」。
五　不可得　「認識されない」(na gṛhyate)。
六　色ならば応に眼見す可く　『無畏』の「眼によって色形が見られるか」に当る。
七　非色ならば応に意知す可し　『無畏』の「意によって概念的対象（＝法）が知られる」。
八　非因縁　「因縁でないもの」(ahetu-pratyaya)。羅什は酪の因縁を乳とし、水はその因縁でないとする。仏護は「稲の芽」の因縁は「稲の種子」、非因縁を「麦の種子」とする。
九　酪　凝乳のこと、乳をヨーグルトのようにしたものという。五味の一、dadhiの訳として用いられる。

是の故に、衆縁和合の中に果無きは、是の事は然らず。

〔二　因は果をひきおこす動因ではない〕

〔二—一　果に動因を与えて滅する因は与えられたものを滅するものの二自体となる〕

6 問うて曰く、因は果の為めに因と作り已りて滅し、而も因果有れば、是くの如き咎無し。

答えて曰く、

　若し因は果に因を与えて　一〇因と作り已りて而して滅せば
　是の因に一一二体有り　一は与え一は則ち滅す　(五)

若し因は果の与めに因と作り已りて而して滅せば、是の因に則ち二体有り。一には謂わく与うる因、二には謂わく滅する因なり。

是の事は然らず。一法に二体有るが故なり。是の故に、因は果の与めに因と作り已りて而して滅するは、是の事は然らず。

〔二—二　因が果に動因を与えないで滅すれば果は無因のものとなる〕

7 問うて曰く、若し因は果の一二与めに因と作り已らずして而して滅し、亦た果の生ずること有りと謂わば、何の咎有りや。

答えて曰く、

　一三若し因は果の与めに　因と作り已らずして而して滅せば
　因が滅して而して果が生ず　是の果は則ち一四無因なり　(六)

一〇 因と作り已りて　梵偈にはない。「因が果に因を与える」とは、取りも直さず、因が因となることである。問いの中では、梵偈の「因を与えて」という曖昧な表現を省いている。註一三参照。

㊅二六下

一一 二体　一箇の因に二つの自体があること。

一二 果の与めに　「果に与えて」と読むこともできる。しかしそう読むと、次註の箇所が問題となる。

一三 若し因は…已らずして　この「若因不ㇾ与ㇾ果　作因已而滅」は梵偈のabでは「因が果に因を与えないで滅するならば」である。従って不与果は「果に与えない」となるが、しかしそうであれば、果に与えないことは因が因にならないことであるから「因と作り已る」ことと矛盾する。「果の与めに」と読めば、前偈の「因と作り已る」に対して「因と作り已らない」という二者択一のディレンマによる否定となるので、この読み方を採用する。

一四 無因　生じた果は「原因のないもの」(ahetuka)。

若し是の因は果の与めに因と作り已らずして而して滅せば、則ち因が滅し已りて而して果が生ず。是の果は則ち無因なり。

是の事は然らず。何を以っての故に。一現見に一切の果は無因にして生ずる者有ること無し。

是の故に、汝が「因は果の与めに因と作り已らずして而して滅し、亦た果の生ずること有り」と説くは、是の事は然らず。

〔三　果が因縁和合と同時と先に出現する場合の否定〕

〔三―一　果と因縁和合との同時生の否定〕

8問うて曰く、二衆縁が合する時に而も果が生ずる三こと有らば、何の咎有りや。

答えて曰く、

若し衆縁が合する時に　而も果の生ずること有らば
四生者と及び五可生とは　則ち六一時に倶なりと為さん　（七）

若し衆縁が合する時に果の生ずること有らば、則ち生者と可生とは即ち一時に倶ならん。但だ是の事は爾らず。何を以っての故に。父と子と一時に生ずることを得ざるが如し。是の故に、汝が「衆縁が合する時に果が生ずること有り」と説くは、是の事は然らず。

〔三―二　果が先で和合が後の場合の否定〕

9問うて曰く、若し先に果が生ずること有りて、而して後に七衆縁が合せば、何の咎有りや。

一　現見　日常経験。
二　衆縁が合する時　梵偈は「総体と共（同時）に」。総体は「〔因と〕縁の集合している状態」であるが、羅什は同時性を強調するために、果が生ずる時を「〔因と〕縁とが和合・集合する時」とする。
三　生ずること有らば　果が総体と共に「現われるならば」(prādurbhavet)。
四　生者　「生み出す者」(janaka)。次註の可生と対をなす。生者は総体（因）。
五　可生　「生み出されるもの」(yo janyate)で生じる果である事物。
六　一時に倶なり　生者と可生が「同一時となろう」。
七　後に衆縁が合せば　梵偈では「総体より以前に果が現われるならば」。
八　衆縁が未だ合せざる　羅什はこの註釈では、偈の訳とは異なり、梵偈のabに沿って註釈している。「衆縁が未だ合せざる」は「因縁和合以前」ということ。
九　果　㊁は是果。総体以前に生ずるその果。
一〇　若し因が…生ぜん　梵偈は「因が滅したとき、因の転移が果であるならば、既に生じている因が再び生ずることに堕す」。
一一　変じて…至る　これは羅什の転移(saṃkramaṇa)の解釈。この転移を清弁は人が家から家へ移動することを例として示す。仏護等は舞踊家が衣裳を変える

答えて曰く、

　若し先に果の生ずること有りて　而して後に衆縁が合せば
　此れ即ち因縁を離る　名づけて無因の果と為す　（八）

若し衆縁が未だ合せざるに、而も先に果の生ずること有らば、是の事は然らず。[九]果が因縁を離るるが故に、則ち無因の果と名づく。是の故に、汝が「衆縁が未だ合せざる時に、先に果の生ずること有り」と説くは、是の事は則ち然らず。

〔四—一　果は因の転移であってもなくても生じない〕

問うて曰く、因が滅し変じて果と為らば、何の咎有りや。

答えて曰く、

　[一〇]若し因が[一一]変じて果と為らば　因は即ち果に至る
　是れ則ち[一二]前生の因が　生じ已りて而も復た生ぜん　（九）

因に二種有り。一には前生、二には[一三]共生なり。[一四]若し因が滅し変じて果と為らば、是の前生の因は応に還た更に生ずべし。但だ是の事は然らず。何を以っての故に。已生の物は応に更に生ずべからず。[一五]若し是の因が即ち変じて果と為ると謂わば、是れも亦た然らず。何を以っての故に。若し[一六]即是ならば、名づけて[一七]変と為さず。若し変ならば、即是と名づけず。

問うて曰く、因は[一八]尽く滅するにあらず。但だ[一九]名字のみ滅して、而して因体が変じて果と為る。[二〇]泥団が変じて瓶と為るは、泥団の名を失いて而して瓶の名の生ずるが如し。

ことを比喩とする。

一二　前生　『無畏』の説く二種の因の一、以前に生じているもの。「因が転移する」というとき、因は転移よりも前に既に生じて存在するので、前生と名づけたのであろう。

一三　共生　『無畏』の第二の因、「同時に共に生じたもの」。因と果が同時に共に生ずる場合の因であろうが、この偈とは直接関係はない。

一四　若し因が…生ずべからず　偈cdの註釈。註釈の順序が入れ替っているのは、最初に二種の因の内、一に前生を挙げたからであろう。

一五　若し是の…名づけず　以下は偈abの註釈。因が変じて果となる場合、因と果は同一と別異という矛盾に陥る。

一六　即是　色即是空という場合のような一性。この場合は因即是果、即ち因と果の一性。

一七　変　転移のこと。「変じて…至る」化とは別のものになること。別のものと（大）二七上なれば、即是、即ち一性と言えない。

一八　因は…にあらず　この反論は偈には訳していなかったが、羅什が梵偈のaが「因が滅したとき」であることを知っていたことを示す。

一九　但だ名字のみ…果と為る　対論者の見解で、因が滅するということは、因という事物が滅し無となることではなく、因という名称が滅し、即ち因という概念

答えて曰く、泥団が先に滅して而して瓶の生ずること有らば、名づけて変と為さず。又た泥団の体は独り瓶を生ずるのみにあらず、[一]瓫甕等は皆泥の中より出づ。若し泥団が但だ名有るのみならば、応に変じて瓶と為るべからず。変ずとは乳が変じて酪と為るが如きに名づく。是の故に、汝が「因の名は滅すと雖も、而も変じて果と為る」と説くは、是の事は然らず。

〔四―二　滅失した因も果が在る因も果を生じない〕

11 問うて曰く、因は滅し失すと雖も、而も能く果を生ず。是の故に果有るなり。是くの如きの咎無し。

答えて曰く、

云何んが因が[二]滅し失して　而も能く果を生ぜん
又た若し因は[三]果が在らば　云何んが因は果を生ぜん　（一〇）

若し因が滅し失し已らば、云何んが能く果を生ぜん。若し因が滅せずして而も果と合せば、何ぞ能く更に果を生ぜん。

〔四―三　因が果を見ても見なくても果は生じない〕

12 問うて曰く、是の因は遍く果が有りて而して果は生ず。

答えて曰く、

若し因は[四]遍く果が有らば　更に何等の果を生ぜん

による理解が止んで、因体、因の自体、因そのものが、果という概念で理解されるものに変るというのであろう。

三〇　泥団　泥の塊。

……………………

一　瓫甕　はち（瓫）とかめ（甕）。どちらも泥（土）より作られる。

二　因が滅し失して…生ぜん　梵偈は「滅して消失している（niruddho 'stamgataḥ）〔原因〕が、既に生じている果をどうして生じるであろうか」。羅什は「滅し消失して」でなく、「滅失して」と一語として訳したのであろう。

三　因は果が…果を生ぜん　梵偈は「果に満され・果を備え・果と結合して（vṛta）現に安住（存在）している因もどうして〔果を〕生じさせるであろうか」。

四　因は遍く…果を生ぜん　梵偈は「果に満され・備え・結合していない（avṛta）それ（因）はどうして果を生じさせるであろうか」。梵偈では第一〇偈ｃｄと共に、満たされているか（vṛta）、否か（avṛta）という選言律の一方の選言肢の見解を否定する。羅什はその avṛta を恐らく āvṛta と読み、「遍有（果）」と訳したのであろう。その結果、第一〇偈ｃｄと同じ選言肢の繰返しとなってしまっている。彼がこの訳偈に註釈を加えていないのはそのためであろう。

因は果を見るも[五]見ざるも　是の二は倶に生ぜず　（一一）

是の因が若し果を見ざるすら尚お応に果を生ずべからず。何ぞ況んや見るをや。若し因が自ら果を見ずば、則ち応に果を生ずべからず。何を以っての故に。若し果を見ずば、果は則ち因に随わず。又た未だ果有らず。云何んが果を生ぜん。若し因が先に果を見ば、応に復た生ずべからず。果は已に有るが故なり。

〔五　因と果の結合（samgati・和合）の否定〕

〔五―一　三時の果は三時の因と結合（samgati）しない〕

[13]復た次に、

[六]若し過去の因と言わば　而も過去の果と
未来と現在との果に於いて　是れ則ち終に合せず　（一二）
若し未来の因と言わば　而も未来の果と
現在と過去との果に於いて　是れ則ち終に合せず　（一三）
若し現在の因と言わば　而も現在の果と
未来と過去との果に於いて　是れ則ち終に合せず　（一四）

過去の果は過去、未来、現在の因と合せず。未来の果は未来、現在、過去の因と合せず。現在の果は現在、未来、過去の因と合せず。是くの如き三種の果は終に過去、未来、現在の因と合せず。

五　果を見るも…生ぜず　梵偈も羅什も、因が果を見て生じさせないし、見ないで生じさせもしないと、見る（見ない）者を因とする。『無畏』はこの節の問題は眼識の領域に限定する。清弁は一応それを採用し、月称は認識機能（根）ではない種子等に見はあり得ないという原則的な立場を真としながらも、龍樹がこのような否定を論じたことに対して、その責は中観者でなく、「生起を主張する論者」が負うべきであると釈明している。詳しくは補註12参照。

六　若し過去の…終に合せず　梵偈は「過去の果は、過ぎ去った（過去の）因と、不生（未来）の〔因〕と既生（現在）の〔因〕との結合（samgati）は決してない」。第一三、一四偈は順に「過去の果」を「不生の果」と「既生の果」に替えただけである。羅什は註釈では梵偈と同じであるが、訳偈では因と果を入れ変えて、「過去の因」、「不生の因」、「既生の因」が三時の果との結合は決してないとしている。龍樹がこの三偈で同じ否定の方法を適用しているのは、第四章の「観五陰品」で説く一法の否定の方法が一切法の否定の方法であるという自覚が未だ龍樹にはなかったことを示すのではなかろうか。そうであれば、このことは、この章が後期の『中の頌』の中では初期の著述であることを示すのではなかろうか。

(大)二七中

〔五―二　結合（samgati）があってもなくても因は因たり得ない〕

[14]復た次に、

　若し[一]和合せずば　因は何ぞ能く果を生ぜん
　若し和合有らば　因は何ぞ能く果を生ぜん　（一五）

若し因と果と和合せずば、則ち果無し。若し果無くば、云何んが因は能く果を生ぜん。若し因と果と和合する時に因は能く果を生ずと謂わば、是れ亦た然らず。何を以っての故に。若し果が因の中に在らば、則ち因の中に已に果有り。云何んが而も復た生ぜん。

〔六　因は果を欠如（śūnya・空）していても不欠如（aśūnya）でも果を生じない〕

〔六―一　因中有果と無果の否定〕

[15]復た次に、

　[二]若し因が空にして果無くば　因は何ぞ能く果を生ぜん
　若し因が不空にして果あらば　因は何ぞ能く果を生ぜん　（一六）

若し因に果無くば、果無きを以っての故に因は空なり。云何んが因は果を生ぜん。人が懐妊せざるが如し。云何んが能く子を生まん。若し因に先に果有らば、已に果有るが故に、応に復た生ずべからず。

〔六―二　果は不欠如・有であっても欠如・無であっても生じも滅しもしない〕

[16]復た次に、今当に果を説くべし。

一　和合　この和合は「因と縁の総体」（因縁和合・hetupratyayasāmagrī）ではなく、因と果とが合うこと、会合、相い交わること（samgati）。羅什は「果が因の中に在らば」と、実質的には因中有果という因と果の関係・連関としている。

二　因が空に…果を生ぜん　梵偈は「因が果を欠いている（phalena sūnyah）ならば、どうして因は果を生じさせようか」。この訳偈の「空」は無自性空の意味でなく、因に果が無いことに過ぎない。そういう意味では、この第一六偈の「果を欠く」は第一五偈の「和合せず」と、「果を欠いていない・因は不空にして果有る」と同じ否定に過ぎないと言うことができるであろう。

果[三]は不空ならば生ぜず　果は不空ならば滅せず
果は不空なるを以っての故に　生ぜず亦た滅せず　（一七）
果は空なるが故に生ぜず　果は空なるが故に滅せず
果は是れ空なるを以っての故に　生ぜず亦た滅せず　（一八）

果は若し不空ならば、応に生ずべからず、応に滅すべからず。何を以っての故に。果が若し因の中に先に決定して有ならば、更に復た生を須いず。生無きが故に滅無し。是の故に、果は不空なるが故に生ぜず滅せず。

若し果は空なるが故に生滅有りと謂わば、是れ亦た然らず。何を以っての故に。果が若し空ならば、空は無所有[四]に名づく。云何んが当に生滅有るべき。是の故に、果は空なるが故に生ぜず滅せずと説く。

〔七　因と果の同一と別異や自性と無自性を否定し、結論として因縁の和合、不和合、果の空を説く〕

17 復た次に、今[五]、一異を以って因果を破す。

因と果と是れ一ならば　是の事は終に然らず
因と果と若し異ならば　是の事も亦た然らず　（一九）
若し因と果と是れ一ならば　生と及び所生とは一なり
若し因と果と是れ異ならば　因は則ち非因に同じ　（二〇）
若し果に定んで性有らば　因は何の所生を為さん
若し果に定んで性無くば　因は何の所生を為さん　（二一）

三　果は不空…生ぜず亦た滅せず　「今当に果を説くべし」と言っているように、羅什は果を主題とした論述はここから始まると解釈している。彼が第一二偈以下の三偈で、梵偈が「過去の果」を主語にして論じているのを、訳偈では「過去の因と言わば」等と、因を主題と論じる偈に改めたのは、この第一七偈までは果でなく因について論じているという彼の解釈に基づいているのであろう。第一七偈で取り上げる有の立場では、果も空でなく有として存在していることになるので生じないし滅しもしない。他方、第一八偈の中観の空の立場では、無自性空である果は不生不滅である。

四　無所有　何ものもないこと。無。

五　今、一異…合の法有らん　以下の六偈は見出しに敢えて示したように、二偈ずつに、別々の主題を論じている。このような場合、羅什はそれぞれに註釈を加えることを通例とするが、この場合は偈の前には「一異を以って因果を破す」と最初の二偈の簡単な説明で終る。このことは羅什が同じような註釈を繰返すのに倦んだというか註釈する気持が失せたからではなかろうか。それ程までにこの章は単調で、或る意味で解り切った否定を無秩序に羅列しただけのものであると言えよう。

(大)二七下

因が果を生ぜずば　則ち[一]因相は有ること無し
若し因相有ること無くば　[二]誰れか能く是の果を有せん　（二二）
若し衆因縁より　而も和合有りて生ぜば
和合は自ら生ぜず　云何んが能く果を生ぜん　（二三）
是の故に果は　[三]縁の合と不合とより生ぜず
若し果有ること無くば　何れの処にか合の法有らん　（二四）

是の衆縁の和合の法は、自体を生ずること能わず。自体無きが故に、云何んが能く果を生ぜん。是の故に、果は縁の合より生ぜず、亦た不合より生ぜず。若し果有ること無くば、何れの処にか合の法有らん。

一　因相は有ること無し　因であること（hetutva・因性）はあり得ない。

二　誰れか能く是の果を有せん　梵偈は「何の（kasya・誰れか）果があるであろうか」。羅什は、kasyaを男性、単数、属格と解し、誰のもの（中性であれば、何もののもの）と取って、「誰れか…有せん」と訳したのであろう。

三　縁の合と不合とより生ぜず　梵偈は「[因縁の]総体（和合）によって作られる（sāmagrīkṛta）ことはないし、総体でないもの（asamagrī・不和合）によって作られたものでもない」。ここでも彼は、和合の否定が不和合の否定、即ち否定の否定であり、果も因と縁の和合という因も無自性であることを結論とする。

中論 観成壊品[1] 第二十一 二十偈

〔一 生成なしでも同時でも壊滅はないし壊滅なしでも同時でも生成はない〕

〔一―一 総説〕

問うて曰く[2]、一切世間の事は[二]、是れ壊敗の相を現ず。是の故に壊有り。

答えて曰く、

成を離るるも[三]及び成と共なるも　是の中に壊有ること無し
壊を離るるも[三]及び壊と共なるも[三]　是の中に亦た成無し　(一)

若しくは成有るも、若しくは成無きも、倶に壊無し。若しくは壊有るも、若しくは壊無きも、倶に成無し。

〔一―二 各説〕

何を以っての故に[3]。

若し成を離れば　云何んが而も壊有らん
生を離れて[四]死有るが如きは　是の事は則ち然らず[五]　(二)
成と壊と[六]共にして有らば　云何んが成と壊と有らん

一　成壊　龍樹は輪廻を「生存の連続」(bhavasaṃtati) とし、それの否定をこの章の目的とする。生存の連続というのは輪廻が転生・生れ変ることとも言われるように、前世又は現世の生存を死に、次の生存に生れ変ることであり、その繰返しだからである。「壊」壊滅は前の生存を死に去ることであり、「成」生成は新しい生存に誕生することである。羅什が輪廻・saṃsāra を生死と訳すのはこの意味であって、人が生れてやがて死ぬという人生の意味ではないであろう。

二　一切世間の…相を現ず　事は事物 (bhāva) であろうが、「世間の事」というとき、寧ろ世間のすべての事柄・事象といった意味に近いように思われる。「壊敗の相」も成壊の壊であろうが、羅什の定義する「衆縁の散」(因縁の和合が離散すること) という壊ではなく、滅びゆくものの姿を世間のすべての事象が現し、兆しているというのであろう。このような無常観は羅什だけでなく、この章の『無畏』等の註釈にも窺える。

三　成 (壊) を離るるも・成 (壊) と共なるも　梵偈は「壊 (成) は成 (壊) なしでも共に (一緒に・同時に) あっても」。

四　生を離れて死有るが如きは　梵偈は「死は誕生なしであることになろう」。T2は羅什訳と同じく、誕生と死を比喩とする。補註一三三―一三四頁参照。

五　是の事は則ち然らず　梵偈は「壊は成なしではない」。

六　成と壊と…有らん　梵偈は「どうして壊は成と共にあるであろうか」。

[一]世間の生と死との　一時に倶なるは然らざるが如し　(三)
若し壊を離れば　云何んが当に成有るべき
[二]無常は未だ曾て　諸法に在らざる時有らず　(四)

〔第一偈 ab ＝第二偈の註釈〕

[三]若し成を離れば壊は不可得なり。何を以っての故に。若し成を離れて壊有らば、則ち成に因らずして壊有らん。壊は則ち無因なり。[四]又た成法無くして而も壊す可し。成は衆縁の合に名づけ、壊は衆縁の散に名づく。若し成を離れて壊有らば、成無くして誰れか当に壊すべき。瓶無くば瓶の壊を言うを得ざるが如し。是の故に成を離れて壊無し。

〔第一偈 ab ＝第三偈の註釈〕

若し成と共にして壊有りと謂わば、是れも亦た然らず。何を以っての故に。[五]法は先に別に成じて而して後に合有ればなり。[六]合法は異を離れず。若し壊が異を離れば、[七]壊は則ち無因なり。是の故に成と共なるも亦た壊無し。

〔第一偈 cd ＝第四偈の註釈〕

若し壊を離るるも壊と共なるも成有ること無しとは、若し壊を離れて成有らば、[八]成は則ち常と為る。常は是れ不壊の相なり。而も実には法の常、不壊の相有るを[九]見ず。是の故に壊を離れて成無し。

〔第一偈 cd ＝第五偈の註釈〕

一　世間の…然らざるが如し　梵偈は「誕生と死とは同一時に（tulyakāla）決して存在しないからである」。T2は羅什と同じ「存在しないように」である。羅什の「然らざる」は、原本が na vidyate でなく、na yujyate であったのか。

二　無常は…有らず　梵偈は「というのは、諸事物にはいかなる時にも、無常性がないことはないからである」。

三　若し成を…　羅什訳には梵本の第五偈を欠く。この註釈があることは、羅什は第五偈を訳出したが何らかの事情によって、現存する底本等では脱落したのではなかろうか。

四　又た成法…得ざるが如し　この節は羅什の第二の否定。『疏』は「無果の破」とする。

五　法は先に…合有ればなり　法は成と壊というものが先（『疏』は前）に即ち共にある前に成立していて、論理的にであっても後に合、即ち「共に存在する」㊅二八上のであるから、この見解も「然らず」となる。

六　合法　この節の中で「合」は、衆因縁の和合でなく、成と壊が合する、共在すること、成と壊の一方が異（他方）を離れては存在しないことである。

七　壊は則ち無因なり　『無畏』の「〔成と壊とが〕各々別に成立しているならば、共にあることが可能と考えられるので、それも認められない」に相当する。

若し壊と共にして成有りと謂わば、是れも亦た然らず。成と壊とは相違[一〇]す。云何んが一時[一一]に有らん。[一二]人の有髪と無髪と一時に倶なるを得ざるが如し。成と壊とも亦た爾り。是の故に、壊と共に成有るは、是の事は然らず。

何を以っての故に。

若し[一三]法を分別する者は、成の中に常に壊有りと説くと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。若し成の中に常に壊有らば、則ち応に[一四]住法有るべからず。而も実には住有り。是の故に、若しくは壊を離るるも壊と共なるも、応に成有るべからず。

【一—三　結論】

4 [一五]復た次に、

[一六]成と壊と共にして成ずること無し　離るるも亦た成ずること有ること無し
是の二は倶に不可なり　云何んが当に成ずること有るべき　（五）

若し成と壊と共なるも亦た成ずること無し。離るるも亦た成ずること無し。若し共にして成ぜば、則ち二法は相違するに、云何んが一時ならん。[一七]若し離れば則ち無因なり。[一八]二門は倶に成ぜず。云何んが当に成ずること有るべき。若し有らば応に説くべし。

八　成は則ち…不壊の相なり　『無畏』は「成が壊なしで存在するならば、常で不変化であろう」。

九　見ず　『無畏』は「世間において…見られない」、日常経験されないこと。

一〇　相違す　『無畏』は「相互に矛盾する」(parasparaviruddha)。

一一　一時に　『無畏』は「同一の事物に同一時に」(ekabhāve, ekakāle)。

一二　人の有髪…が如し　羅什の比喩。

一三　法を分別する者　『無畏』は「法の境地・分位（dharmāvasthā）に通暁している人」。

一四　住法　住というもの・事柄・存在。羅什は生住滅という有為の三相と実質的に同じ成住滅の三相という法・範疇を考えていたようである。

一五　復た次に　「復た次に」と羅什はするが、次の偈は前偈までの要約で結論。

一六　成と壊と…有るべき　この羅什訳の第五偈は実質的には梵偈の第六偈、「或る二つのものの成立は相互に〔他と〕共にあってもなくても存在しないところの」、「その二つのものの成立がどうして存在しようか」の訳である。従って羅什訳は梵偈の第五偈を欠く。「二つのもの」は成と壊の共在と不共在（離住）の二。

一七　若し離れば則ち無因なり　成と壊は他方なしでは無因となる。壊が成なしで無因になることは、註七の箇所（本文六六頁一三行目）に見えるが、「成が壊なし」の場合に「無因」になるとは、今までに明説されていない。これは羅什の註釈。

一八　二門　二門は「共」と「離」の二。この箇所は、『無畏』の「成と壊は別のあり方でどうして成立しようか」に相当する。「云何んが当に成ずること有るべき」もその『無畏』の文言を背後に置いた註釈であり、偈dの、「一体どうして」(katham nu khalu) という反語の強調であろう。

〔二　成と壊の様々な否定〕

〔二―一　尽と不尽による否定〕

5 問うて曰く、一現に二尽滅相の法有り。是の尽滅相の法は、三亦たは尽と説き、亦たは不尽と説く。是くの如くならば、則ち応に成と壊と有るべし。

答えて曰く、

尽ならば則ち成有ること無く　不尽なるも亦た成無し
尽ならば則ち壊有ること無く　不尽なるも亦た壊せず　（六）

〔偈aの註釈〕

四諸法は日夜の中に念念に常に五滅尽して過ぎ去る。水の流れの住せざるが如し。是れを則ち尽と名づく。六是の事は取る可からず説く可からず。七野馬に八決定性の得可きもの無きが如く、是くの如く、尽に決定性の得可きもの無し。云何んが分別して成有りと説くことを得可き。是の故に、尽なるも亦た成ぜず、と言う。

〔偈cの註釈〕

九成無きが故に亦た応に壊有るべからず。是の故に、尽なるも亦た壊有ること無し、と説く。

〔偈bの註釈〕

一〇又た念念に生滅して常に相続して不断なるが故に、不尽と名づく。是くの如きの法は一一決定して常住、不断なり。云何んが分別して説いて、一二今は是れ成の時と言うを得可き。是の故に、無尽なるも亦た成無し、と説く。

一　現に『疏』は前偈までで、「共」と「離」もどちらも成り立たないと論破すると、対論者は理論的な答に窮して、「現事」を挙げて反論すると解釈する。従って「現に」は第一章以来の現見や眼見と同じで、日常で実際に経験している事実。

二　尽滅相の法　尽滅は尽（kṣaya）の異訳であろう。尽滅相の法は、月称のいう「尽を相とする事物」（kṣayalakṣaṇo bhāvaḥ）や「尽を性質とする事物」（kṣayadharmi bhāvaḥ）と同じものであろう。羅什は前偈までで、壊敗の相を現わす世間の事物を否定したと解釈し、この偈からは様々な場合に雑然と生成と壊滅の否定に関説する。

三　亦たは尽と…不尽と説く　説く者を英訳はアビダルマ論者とするが、尽と説く者と不尽と説く者は別の部派というか、立場に立つ者であろう。羅什は偈が、尽と不尽によって否定しているので、その否定の対象となる反論者を、この二種の論者として示したのであろうが、「尽滅相の法は尽と説く」という文言は無意味であるし、「尽滅相の法は不尽である」は矛盾する。この点で羅什の説明には混乱が見られる。続く「是くの如くならば」も意味が明確でない。同じく偈の尽不尽を取り上げながらも、月称は偈の尽と不尽を「尽を相とする事物」と「不尽を相とする事物」と解釈するので、羅什のような混乱はない。『無畏』等は、住

〔偈dの註釈〕

成無きが故に壊無し。是の故に、不尽なるも亦た壊無し、と説く。是くの如く推求するに、[一三]実事は不可得なるが故に、成無く壊無し。

〔二一—二　成壊なしで事物は、事物なしで成壊は存在しない〕

6 問うて曰く、且らく成壊を置かん。[一四]但だ法のみを有らしめんに、何の咎有りや。

答えて曰く、

若し成壊を離れれば　是れ亦た法有ること無し
若し当に[一五]法を離るべくば　亦た成壊有ること無し　（七）

が成と壊との間に介在するという立場の反論とする。

四　諸法は…住せざるが如し　この偈の註釈は『無畏』に全体としては従っていて、「諸法は日夜の…水の流れの住せざるが如し」というこの「尽」の解説は『無畏』の踏襲。ただし『無畏』では「水の流れ」は「決定性の得可きもの無し」、㊅二八中 即ち「決して停まることのない、自性が得られないもの」の喩例であるが、意味の上では変らない。流水は孔子や『方丈記』だけでなく、インドでも無常を示す代表例であった。

五　滅尽して過ぎ去る　『無畏』は zad ciṅ hbral bar hgyur ba。これは zad pa（尽）が hbral ba と同義語であることを示す。それを羅什は「過ぎ去る」と訳しているので、hbral ba の原語は vigama であったのか。尽は時々刻々過去に消えゆくという意味の滅となろう。

六　是の事は取る可からず説く可からず　この一句は羅什の註釈。尽は認識することも言葉で表現することもできないということ。

七　野馬　かげろう、陽炎。

八　決定性　自性。

九　成無きが故に…と説く　『無畏』は偈の順序に従うが、羅什はbとcを入れ替えている。成の無を論拠に壊を否定するという論理展開を優先したのであろう。

一〇　又た念念に…名づく　『無畏』の不尽は、尽、即ち過ぎ去ることの単なる相対的な否定で、恒常で不変な実体となる。羅什は、尽が刹那毎に滅尽し、過ぎ去るのに対して、不尽は実有でなく刹那毎に生滅しつつ相続して断絶することがない相続仮とする。

一一　決定して常住、不断なり　『無畏』は「恒常でそれぞれのあり方（ākāra）で必ず住（存続）し、止むことのない（mi ldog pa）」。

一二　今は是れ成の時　『無畏』の「分別することは妥当しない」を、具体的に「分別して、「今は成である」ということができない」と例示したものであろう。

一三　実事は不可得　第七偈の冒頭の対論者が「現に」尽の法があると主張した（註一参照）、その主張に対する答破の論拠。「実事」として尽がない、即ち真実相として否定されるというのである。「現に」は現実相といってよいであろう。『疏』はこの「実事」に対して「現に」を「現事」としたのであろう。

一四　但だ法のみを有らしめん　『無畏』の当該箇所では、法は事物（bhāva）であり、成壊は事物の性質（dharma）である。従って成壊といった性質に立ち入らずに、但だ事物だけが有るという見解には誤りはないのではないかという反論。

一五　法　梵偈cdは「事物（法）は成壊なしでは存在しない」。羅什はabとc

[一]成壊を離れば法無しとは、若し法に成無く壊無くば、是の法は応に或いは[二]無、或いは[三]常なるべし。而も世間に常なる法有ること無し。汝が成壊を離れて法有りと説くは、是の事は然らず。

問うて曰く、若し法を離れて[四]但だ成壊のみ有らば、何の咎有りや。

答えて曰く、法を離れて成壊有りとは、是れも亦た然らず。何を以っての故に。若し法を離れば、[五]誰れか成じ、誰れか壊せん。是の故に、法を離れて成壊有りとは、是の事は然らず。

〔二―三　事物は空でも不空でも成壊はあり得ない〕

復た次に、[7]

若し法[六]の性が空ならば　誰れにか当に成壊有るべき
若し性が不空ならば　亦た成壊有ること無し　（八）

若し諸法の性が空ならば、空なるに何ぞ成壊有らん。

若し諸法の性が不空ならば、不空は則ち[七]決定有なり。亦た応に成壊有るべからず。

〔二―四　成と壊は同一でも別異でもない〕

復た次に、[8]

成と壊と若し一ならば　是の事は則ち[八]然らず
成と壊と若し異ならば　是の事も亦た然らず　（九）

---

dを入れ替えている。

…………………………

一　成壊を…然らず　この註釈は『無畏』と同じ。

二　無　成壊という性質なしでは、事物は存在しないということ。『無畏』の「無」の説明「ないならば、それは事物でない」を羅什は省く。言うまでもないからであろう。

三　常なるべし　成壊のない事物がもしあれば、生滅しないから常住と考える他ないという第二の選言肢。

四　但だ成壊のみ　事物はないが、その性質・作用である成壊だけは有るというならば。

五　誰れか成じ、誰れか壊せん　『無畏』は「基体（āśraya, gsi）がない故に」。成と壊の基体を、羅什は作用の主体として捉えたまでのこと。

六　法の性が空ならば　梵偈はただ「空なものに」（śūnyasya）。『無畏』の「自性を欠いた〔空な〕事物」（svābhāvaśūnyo bhāvaḥ）による補訳。

七　決定有　『無畏』は「定んで存続（住）し（ṅes par gnas pa）、変化しないもの」（apariṇāma）。

八　然らず・不可得　共に「あり得ない」（na upapadyate）の訳。

九　相を異にする　『無畏』の「知と無知のように矛盾する」に相当する。

一〇　種種に分別するが故なり　これは羅什の挙げた論拠。彼は恐らく第六偈の

推求するに、成と壊と一ならば、則ち不可得なり[八]。何を以っての故に。相[九]を異にするが故なり。種種[一〇]に分別するが故なり。

又た成と壊と異なるも亦た不可得なり。何を以っての故に。別[一一]有ること無きが故なり。

亦た無因なるが故なり。

〔二一—五　成壊の経験は迷妄による〕

[9]復た次に、

若し眼見[一二]を以って　而して生滅有りと謂わば[一三]

則ち是れ癡妄[一四]にして　而して生滅有りと見ると為す（一〇）

若し眼見を以って生滅有るを、云何んが言説[一五]を以って破せんと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。眼見の生滅は、則ち是れ愚[一六]、癡、顛倒の故なり。

[一七]諸法の性は空にして決定無く、幻の如く夢の如しと見る。

「尽の成なく、不尽の成なく、尽の壊なく、不尽の壊なし」という四句分別を「種種の分別」としたのであろう。矛盾のように明解な論拠とは言えない。七四頁註一五参照。

一一　別有ること…無因なるが故なり　『無畏』はここでも最初の論拠を、次のように説く、「一つの事物の自体のように依拠しているから、或るものの自体は、そのもの自体と別でないように、成と壊が別のものであることはあり得ない。

一二　眼見を以って　梵偈は「[成壊は]見られる」(dṛśyate)。日常経験として見られる。

一三　謂わば　梵偈は te bhavet。T が khyod sems na と訳すように「君が考えるならば」の意味である。

一四　癡妄にして…見ると為す　梵偈は「成と壊は迷妄（moha）よりして見られるのみ」。

一五　言説を以って破せんと謂わば　『無畏』の「君が事物の成と壊とは目の当りに見られるので、別の論証が何になろうか」に当る。言説は知覚・直接経験とは別の論証に相当するので、仏教用語の言説（ごんぜつ＝世俗）でなく、漢語の言説（げんせつ＝言葉による論述）であろう。

一六　愚、癡、顛倒の故　『無畏』は「迷える者（mohavat）、無知な者、顛倒している者によって見られる」。「愚癡」は偈の癡妄であろうが、『無畏』の「迷妄（＝愚）、無知（＝癡）」に当る。独訳は『無畏』を参考にしたのか、愚と癡を愚者と癡者とし、「顛倒の故に」をその理由とする。英訳はただ「無知と顛倒の故に」と訳す。顛倒は、苦を楽と取る四顛倒等の顛倒で、羅什は訳偈で不生不滅を生滅と見ることとする。『無畏』も羅什も顛倒が愚や癡の構造であるから、同義語としたのであろう。

一七　諸法の性は…夢の如しと見る　羅什は凡夫の眼見に対して、真知が、「性は空にして決定なく」、即ち自性は空であり、時に自性を決定性と訳すように、空性は決定性・自性の無であるが、それは何もないことでなく、幻や夢のように成り立っていることである、という『般若経』や中観の実相観を加えている。

[一]但だ凡夫は先世の顚倒の因縁より此の眼を得て、今世の[二]憶想分別の因縁の故に、生滅を眼見すと言う。

[三]第一義の中には実には生滅無し。是の事は已に[四]破相品の中に於いて広く説けり。

〔三　成壊の依り所である事物（有）の否定〕

〔三―一　有と無の四種の因果関係の否定〕

[10]復た次に、

[五]法より法は生ぜず　[六]亦た[七]非法は生ぜず

非法より　法と及び非法とは生ぜず　（一一）

〔偈aの註釈〕

法より法は生ぜずとは、[八]若しくは失うも若しくは至るも、二は倶に然らず。法より法が生ずるとき、[九]若しくは至るも[一〇]若しくは失うも、是れ則ち無因なり。無因ならば則ち断常に堕す。若し已に至りて法より法が生ぜば、是の法は至り已りて而して名づけて生と為す。則ち是れ常と為すなり。又た生じ已りて更に生ず。又亦た無因の生なり。是の事は然らず。若し已に失いて法より法が生ぜば、是れ則ち因を失い、生ずれば無因なり。是の故に失よりも亦た法は生ぜず。

〔偈bの註釈〕

法より非法は生ぜずとは、非法とは[一一]無所有に名づけ、法は有に名づく。云何んが[一二]有相より無相は生ぜん。是の故に法より非法は生ぜず。

一　但だ凡夫は…眼見すと言う　この節は、『無畏』の「顚倒者に見られているもの」の成立の根拠、不生不滅なのに、生滅としてしか認識できない迷いという現実相の根拠、条件を追求したもの。

二　顚倒・憶想分別　迷妄（moha・偈の癡妄）と顚倒（viparyāsa）と憶想分別（saṃkalpa）の基本的関係は、「迷妄は憶想分別より生ずる。迷妄は顚倒に縁って生ずる〔からである〕」（第二三章第一偈）に示される。羅什は『法華経』では憶想分別を saṃjñāvikalpa の訳語とするから、憶想は「思い起こす」「おぼえる」というよりは、名称、観念、概念を意味し、偽りの観念や妄想、又は概念による誤った分別によって、生滅を目の当りに見ると妄想すること。羅什は眼見の眼を、　㊀二八下
不生不滅なのに生滅としか見ることのできない眼は、前世の顚倒の報いだとし、見るのは今世の憶想分別が原因だとする。羅什はここでは輪廻の人生観を用いて、凡夫の認識（眼）は、前世の顚倒の果報であり、恐らくそれを縁として、現世の分別によって、現世の「生滅の眼見」という果報がもたらされるというのであろう。

三　第一義の中には実には生滅無し　『無畏』の「それ（顚倒者によって見られているもの）は勝義として見られていない」に相当する。

四　破相品　勝義として生滅のないことが「観三相品第七」の第三五偈に「幻

の如く亦た夢の如く…所説の生と住と滅とは其の相も亦た是くの如し」と説かれている。羅什はここでも、凡夫の迷妄の生滅よりも、勝義の不生不滅に関心を向けていたことになる。

五 法 事物（bhāva）。以下「無」と相対する場合は「有」を使用する。羅什も「法は有に名づく」（本文七二頁一七行目）という。

六 亦た非法は生ぜず この第二句は梵偈では第四句。

七 非法 無（abhāva）。

八 若しくは失うも若しくは至るも 失と至という対立概念は他には見られず、この偈の註釈の中でも「有から有」の場合だけに用いられている。恐らく「失う」は、因である有が滅（失）して、果なる有が生ずるという見解、「至る」は、因である有が、果なる有に到達・獲得して、果なる有が生ずるという因果関係をいうのであろう。註釈の中では失と至の順序が逆になっている。

九 若しくは至るも 「至る」場合に無因で常となることが説かれている。「已に至りて」、即ち因なる有が果なる有になったことを、「生ず」と仮に名づけるだけで、実際は有が常住であるか、或いは生じたものが生ずることになる。仮に名づけられた生は、強いていえば、無因の生であるというのであろう。

一〇 若しくは失うも 「失う」場合は無因で断となる。果が生ずる以前に、既に因という有を失っていることは無因ということであり、断絶となるから、果である有を生じない。

〔偈cdの註釈（一）〕

非法より法は生ぜずとは、非法は名づけて無（む）と為す。無が云何んが有を生ぜん。若し無より有が生ぜば、是れ則ち無因なり。無因ならば則ち[一三]大過（だいか）有り。是の故に非法より法は生ぜず。

〔偈cdの註釈（二）〕

非法より非法は生ぜずとは、非法は無所有と名づく。云何んが無所有より無所有は生ぜん。兎角（とかく）は亀毛（きもう）を生ぜざるが如し。是の故に非法より非法は生ぜず。

〔三—二 有の自生、他生、自他生の否定〕

[一四]問うて曰く、法と非法とは、[一五]種種（しゅじゅ）に分別（ふんべつ）するが故に生ずること無しと雖（いえど）も、但だ法は応（まさ）

一一 無所有 第一九章第六偈のcを羅什は「物すら尚お所有無し（無所有）」（na ca kaścana bhāvo 'sti）と訳すので、無所有は「存在しない」（nāsti）というだけの意味である。ここでは「物」即ち有の反対概念である「無」（＝非法）が「存在しない」というだけのこと。羅什は第四の「非法より非法」の際にも、非法を無所有とするが、第三の「非法より法」の場合は、非法を無とする。

一二 有相より無相は生ぜん 相は性質、形状、定義の意味であるが、ここでは有というあり方から無というあり方か。実質は有から無ということ。

一三 大過 重大な誤謬。上巻一六頁註三参照。上巻本文一五頁八―一〇行には、無因生の誤謬を、布施等の善根が堕地獄となり、十悪、五逆が昇天となるという、倫理、宗教を含む世間の意義や価値の逆転・崩壊となる誤りとしている。

一四 問うて…生ずべし この対論者の主張は、論理的に批判され尽した対論者が、開き直って、論拠なしに自説を主張していると取れる。このような反論はこの章では前にも見える。第一〇偈参照。

に法を生ずべし。

[11]答えて曰く、

　法は自より生ぜず　亦た他より生ぜず
　自他より生ぜず　云何んが而も生有らん　（一一）

[一]法が未だ生ぜざる時には無所有の故に、又た[二]即自は生ぜざるが故に、是の故に法は自より生ぜず。

若し法が未だ生ぜずば、則ち亦た他無し。他無きが故に他より生ずと言うことを得ず。

又た未だ生ぜずば、則ち自無し。自無くば亦た他無く、共よりも亦た生ぜず。

若し三種に生ぜずば、云何んが法の生ずること有らん。

〔四　事物の存在を承認する実有論者の否定〕

〔四―一　実有論は恒常論か断絶論である〕

[12]復た次に、

　若し[三]所受の法有らば　即ち[四]断常に堕す
　当に知るべし、[五]所受の法は　[六]常と為すか無常と為すことを　（一三）

[七]法を受くとは、是れは善、是れは不善、常、無常等を分別するなり。[八]是の人は必ず若しくは常見、若しくは断見に堕す。

何を以っての故に。所受の法は応に二種有るべし。若しくは常、若しくは無常なり。二は倶に然らず。何を以っての故に。若し常ならば即ち[九]常辺に堕し、若し無常ならば即ち[九]断

〔五　種種に分別　この分別は因果と有無によって四句に分別した第一一偈の四句分別の考察をいうのであろう。

……………

一　法が未だ生ぜざる時　第一二偈で有の自生等を否定するために、羅什は果である有が生ずる前には未生、つまり存在していないことを論拠にして、自・他・共の三句を否定する。

二　即自は生ぜざる　即自は自己が自己の原因であることであろう。

三　所受の法有らば　梵偈では「有を承認する者は」（bhāvam abhyupapannasya）。すべてのものは存在すると承認し、確信する者。羅什は承認する主体でなく、その主体によって承認された法、即ち対象となる有に主題を移して論じている。「受」を羅什は取（upādāna）の異訳語としても用いているが、ここは承認、確信の意味。

四　断常に堕す　梵偈は「恒常（śāsvata）と断絶（uccheda）の見解（darśana）に堕す」であるが、羅什は承認する主体でなく、承認される対象である有について語るので、見解でなく、有の性質としての断と常になる。しかし註釈では梵偈と同じ（註八参照）。

五　所受の法は　この場合は梵偈も「[承認された]その有は」である。

六　常と為すか無常と為すことを　㊂は「若常若無常」（若しくは常、若しくは無常なることを）。羅什は註釈（本文七四

辺に堕せばなり。

〔四—二　対論者の反論—生存は生滅の相続である—〕

問うて曰く、[13]

一〇所有の受法者は　一一断常に堕せず
一二因と果と相続するが故に　不断にして亦た不常なり　（一四）

一三人有りて、分別して諸法を説くを信受すと雖も、而も断常に一四堕せず。経に、「五陰は無一五常、苦、空、無我にして、而も断滅せず、一六罪福の無量劫数に不失なるを説くと雖も、而も是れ常ならず」と説くが如し。

何を以っての故に。是の法は因と果と常に生滅し相続するが故に、一七往来して絶えず。生

頁一七行目）では「若…若…」を用いている。㊂はそれによって偈を改めたのか。この常（nitya）と無常（anitya）は法・有の性質であるから、羅什訳では断常も常無常も同じことになる。

七　法を受く　羅什は註釈では梵偈と同じ「有を承認する者」と取り、有を承認することを倫理的な善悪や存在論的に事物の常断を思惟・判断することとする。分別が承認であると自覚していることは羅什の理解の深さを示すといえよう。　(大)二九上

八　是の人は…断見に堕す　この節では羅什は梵偈の「承認する者」を意識してであろう。常断を常見と断見とする

九　常辺・断辺　恒常という極端な立場（śāśvatānta）と断絶という極端な立場（ucchedānta）の二辺。常見と断見の同義語。

一〇　所有の受法者は　梵偈は前偈のaと同じ「有を承認する者には」。「所有」はあらゆる、すべての意。

一一　断常に堕せず　梵偈のbは「断滅もないし恒常もない」。

一二　因と果と…不常なり　梵偈は「そ〔の人〕の生存は因と果の生滅の連続だからである」。「不断にして亦た不常なり」は羅什の補訳。

一三　人有りて…信受す　これは偈aの「有を承認する者（法を受くる者）」の羅什の解釈である。月称が「有が実有であることを承認する」とか、「有の実有の見解を承認する人」と定義するように、羅什の対論者は、「分別」（註七参照）によって善悪、常無常等の事物（法）を認識し、実有と執着する人で、「諸法を説くを信受す」。即ち「五蘊は無常…」という経の教えを聴聞して承認する人、即ち教えを真実だと信受・信じて受け入れ受持する人が「有を承認・確信する者」だとする。

一四　断常に堕せず　偈のbの「断常に堕せず」（註一一参照）は羅什の引用した経に、五陰（人間存在）は無常等と説かれているのを信受しても、その同じ経に「断滅せず」と説かれているので、その人は断見・断辺に堕することはない。同じく不失を経は説いているが、それを信受しても、経文が「常ならず」と説いているのだから、常辺に堕することはないというのであろう。

一五　無常、苦、空、無我　有部の修道論では、見道に入る直前の位である四善根位にあって、苦諦において観ずる四行相。『倶舎論』では非常、苦、空、非我。

一六　罪福の…常ならず　「罪業・福業は無量劫も失なわれない」（「失なわれない」は第一七章の「不失法」本文二一頁以下参照）。業は永劫であっても永遠ではない。

一七　往来して絶えず　輪廻転生し続けて

滅するが故に常ならず。相続するが故に断ならず。

〔四―三　答破（一）―生滅の相続は因の断絶である―〕

14答えて曰く、

　若し因[一]と果と生滅し　相続して而も不断ならば
　滅して[二]更に生ぜざるが故に　因は即ち断滅と為らん　（一五）

若し汝が「諸法は因と果との相続なるが故に、不断にして不常なり」と説かば、若し滅法は已に滅して更に復た生ぜずば、是れ則ち因は断ぜり。若し因が断ぜば、云何んが相続有らん。已に滅して生ぜざるが故なり。

〔四―四　答破（二）―実有は無とならず、涅槃は断滅となる―〕

15復た次に、

　法[三]にして自性に住すれば　応に有無有るべからず
　涅槃[四]は相続を滅すれば　則ち断滅に堕せん　（一六）

法が決定して有相[五]の中に在らば、爾の時は無相無し。瓶が定んで瓶相に在らば、爾の時は失壊の相無きが如し。瓶有る時に随って失壊[六]の相無く、瓶無き時も亦た失壊の相無し。何を以っての故に。若し瓶無くば則ち所破[七]無ければなり。是の義を以っての故に、滅は不[八]可得なり。滅を離るるが故に亦た生無し。何を以っての故に。生と滅とは相い[九]因待するが故なり。又た常[一〇]等の過有るが故なり。是の故に、応に一法に於いて而も有無と有るべから

絶えることがない。

…………………

一　因と果と生滅し　梵偈は「もし生存が因と果の生滅の連続ならば」。

二　滅して更に生ぜざるが故に　梵偈は「滅した（因）が（vyayasya）再度生ずることはないので」。

三　法にして…有るべからず　梵偈のaとbは「自性として実有なものに、実有しないものは論理的に妥当しない」であるから、訳偈のbの「有無」は「実有なものに実有しないもの」の訳とすれば、「有の無」でなければならない。そう読むこともできるが、羅什はここでは「有自性の事物は有でも無でもあり得ない」という否定が説かれたと解釈したのではなかろうか。註釈中の「一〔つの〕法に於いて而も有無と有るべからず」は、「有と無」を支持するように思われる。

四　涅槃は…断滅に堕せん　梵偈は「涅槃の時には生存の相続が滅（praśama）するので、断滅になる」。梵偈ではpraśamaはここで用いられるだけで、戯論寂静（prapañcopaśama）とは全く異なり、相続が消滅、途絶えること。

五　有相の中…無相無し　七三頁註一二参照。

六　失壊の相　『無畏』の「自性は変化（anyathābhāva）しないからである」の変化に当るので、有の変化である無（無相）であるが、羅什は具体例として、瓶について論ずるので、瓶相が失われ壊れた相

ず。

又た汝は先に「[一一]因と果と生滅し相続するが故に、[一二]諸法を受くと雖も断常に堕せず」と説くも、是の事は然らず。何を以っての故に。汝は因と果との相続を説くが故に、[一三]三有の相続有り。相続を滅するを涅槃と名づく。若し爾らば、涅槃の時には応に断滅に堕すべし。三有の相続を滅するを以っての故なり。

〔五　生存の相続は空である〕

〔五―一　今世の生存が滅しても滅しなくても来世の生存は成り立たない〕

[16]復た次に、

若し[一四]初有が滅せば　則ち[一五]後有有ること無し
初有が若し滅せずば　亦た後有有ること無し　（一七）

初有とは今世の有に名づけ、後有とは来世の有に名づく。若し初有が滅して、次に後有有らば、是れ則ち無因なり。是の事は然らず。是の故に、初有が滅して後有有り、と言うことを得ず。若し初有が滅せざるも亦た応に後有有るべからず。何を以っての故に。若し初有が未だ滅せずして而も後有有らば、是れ則ち一時に二の有有り。是の事は然らず。是の故に、初有が滅せずして後有有ること無し。

〔五―二　今世の生存の滅時と来世の生存の生時は別の存在である〕

[17]問うて曰く、後有は初有が滅するを以って生ずるにあらず。滅せざるを以って生ずるに

としたのであろう。

七　所破　瓶がないということは、破壊され、失壊されるものがないということ。

八　滅は不可得　滅は認識されない。そもそも瓶がないのであるから　瓶の滅が認識されることはない。

九　相い因待する　生と滅とは相互に相待してのみ仮有として成立する。

一〇　常等の過有る　「法が自性に住すれば」という偈aの場合の別の誤謬。

一一　因と果と…と説くも　第一四偈の対論者の主張。

一二　諸法を受く…堕せず　七五頁註七、八参照。

一三　三有　この場合の有は生存（bhava）。欲界、色界、無色界の三界のこと。三界は三種の迷いの生存。

一四　初有　梵偈の「最後の生存」に当るが、羅什は註訳では『無畏』の「この世で最後の生存」に従って「今世の有」とする。従って現世から来世への転生を論じていることになる。

一五　後有　梵偈の「最初の生存」に当る。羅什はそれを「来世の有」とし、初有と㊅二九中合せて、偈のabは現世の生存が滅した後で、来世の生存が生ずるならば、来世の生存は原因なしで生ずることになるので、来世の生存はないことになると解釈する。

あらず。但だ[一]滅時に生ずるのみ。

答えて曰く、

若し初有の滅時に　而も後有が生ぜば

滅時は是れ一有にして　生時は是れ一有ならん　（一八）

若し初有の滅時に後有が生ぜば、即ち二有が一時に倶ならん。一有は是れ滅時、一有は是れ生時なり。

〔五―三　滅時と生時は同時でない〕

18 問うて曰く、滅時と生時との二有は倶なりとは、則ち然らず。但だ現見には初有の滅時に後有が生ずるのみ。

答えて曰く、

若し[二]生に於いて滅すと言い　而も一時なりと謂わば

則ち此の[三]陰に於いて死し　即ち此の陰に於いて生ぜん　（一九）

[四]若し生時と滅時と一時にして二有無く、而も初有の滅時に後有が生ずと謂わば、今応に何れの陰の中に在るに随って死するも、即ち此の陰に於いて生ずべし。応に余の陰の中に生ずべからず。何を以っての故に。[五]死者は即ち是れ生者なればなり。是くの如く、死と生とは[六]相違の法にして、応に[七]一時、一処なるべからず。是の故に、汝が先に「滅時と生時とは一時にして二有無し。但だ現見には初有の滅時に後有生ず」と説くは、是の事は然らず。

一　滅時に生ず　滅時はこの論書の用法からすれば「滅しつつあるもの」の訳であるから「滅時が生ずるのみ」か。羅什はこの場合は滅時を「滅する（又は滅しつつある）時」と漢語の意味で用いたのではなかろうか。

二　生に於いて…一時なり　梵偈は「滅しつつあるものと生じつつあるものが同時にある」。羅什の註訳の「問曰」の冒頭の文と同じ。恐らく彼は原文を正確に理解していたが、偈では「生に於いて滅す」と意訳したのであろう。

三　陰　この陰は五蘊即ち身体の略。

四　若し生時と…然らず　以下の註釈は『無畏』を比較的忠実に訳していると認められるので、以下の註で対応箇所を指摘する。

五　死者は即ち是れ生者なればなり　『無畏』の「或る五蘊が滅しつつある、その同じ五蘊に生じつつあるものが存在すると認められるからである」。

六　相違の法　『無畏』は「矛盾する（死と生）」。

七　一時、一処　『無畏』の「同一の五蘊に同一時に現われる」に当る。

〔五―四　生存の相続は三世にも何処にも存在しない〕

[19]復た次に、

[八]三世の中に有の　相続を求むるに不可得なり
若し三世の中に無くば　何ぞ有の相続有らん　（二〇）

[九]三有とは欲有、色有、無色有と名づく。無始の生死の中に実智を得ざるが故に、常に三有の相続有り。

今、三世の中に於いて[一〇]諦らかに求むるに不可得なり。若し三世の中に有ること無くば、当に何処に於いてか有の相続有るべき。当に知るべし、有の相続有るは、皆愚癡の顚倒に従うが故に有るも、実の中には則ち無きことを。

中論　巻第三

八　三世　梵偈は「三時（kāla）」。

九　三有とは…相続有り　偈の中の「有」が事物（bhāva）でなく生存（bhava）であることを羅什が示すために加えた註釈。

一〇　諦らかに…不可得なり　『無畏』は「三時においてあらゆる点で（sarvaśas）考察したとき、存在しない」。

中論　巻第四

龍樹菩薩造　梵志青目釈
姚秦三蔵鳩摩羅什訳

[一]中論　[1]観如来品　第二十二　十六偈

〔一　如来と五蘊の五種の関係の否定〕

〔一―一　総説〕

[2]問うて曰く、[二]一切世の中の尊は、唯だ如来、[三]正遍知有るのみ、号して[四]法王、[五]一切智人と為す。是れ則ち応に有るべし。

答えて曰く、今[六]諦らかに思惟するに、若し有ならば応に取るべく、若し無ならば何の取る所あらん。何を以っての故に、如来は、

　[七]陰に非らず陰を[八]離れず　[九]此彼に相在せず
　如来は陰を有せず　[一〇]何れの処にか如来有らん　（一）

若し如来が実に有ならば、（一）五陰は是れ如来と為すや、（二）五陰を離れて如来有りと為すや、（三）如来の中に五陰有りと為すや、（四）五陰の中に如来有りと為すや、（五）如来は五陰を有すと為すや。是の事は皆然らず。

一　中論　底本、㊂ともに無いが、他品に揃えて補う。　(大)二九下

二　一切世の中の尊　『無畏』では「世間の尊者」(gtso po) を如来の名号として挙げている。この名号は「世間で最も尊い人」という意味であろう。そこで羅什は「全世界で最も尊い人」は如来、仏であるという意味に改めたのであろう。如来を取り上げたのは他のものはいざ知らず、如来は真に実在すると一般の人々が確信していたので、その如来さえ空であることを論じ、そのことを通して如来とは衆生の真実在であり、本性として同一であることを明す。

三　正遍知　正等覚 (samyaksambuddha) の異訳。如来の十号の一で、一般に応供、正等覚の順で挙げられている。正しく完全に覚りを開いた人の意味で、声聞、独覚と一組で仏を表す場合などにも用いられている。

四　法王　dharmarāja の訳語に当るが、ここでは羅什が地上の国王に擬えて、仏を宗教上の王と呼んだだけの仏の尊称であろう。

五　一切智人　「すべてを知っている人」(sarvajña)。普通、一切智という。

六　諦らかに思惟するに　「諦らかに」はここでは、如来を五蘊（身心を構成する五種の現象の集合）との関係で、五種（偈の註釈の（一）―（五））の関係に分

〔一—二〕**『無畏』の五種の関係の否定**

〔一—二—一〕**五陰即是如来の否定**

五陰は是れ如来に非ず。何を以っての故に。[一一]生滅の相なるが故なり。五陰は生滅の相なり。若し如来が是れ五陰ならば、如来は即ち是れ生滅の相なり。若し生滅の相ならば、如来に即ち無常、断滅等の過有らん。又た[一二]受者と受法とは則ち一ならん。受者は是れ如来、受法は是れ五陰なり。是の事は然らず。是の故に如来は是れ五陰に非らず。

〔一—二—二〕**如来と五蘊の別異性の否定**

五陰を離るるも亦た如来無し。若し五陰を離れて如来有らば、応に生滅の相有るべからず。若し爾らば、如来に常等の過有らん。又た[一三]眼等の諸根は見知すること能わざらん。但だ是の事は然らず。是の故に五陰を離るるも亦た如来無し。

〔一—二—三〕**如来中の五蘊の否定**

如来の中にも亦た五陰無し。何を以っての故に。若し如来の中に五陰有ること、[一四]器の中に果有り、水の中に魚有るが如くならば、則ち異有りと為す。若し異ならば、即ち[一五]上の如

けてつまびらかに考察するに。

七　陰に非ず　五種の第一、如来は陰、即ち五蘊でない、同一でない。

八　離れず　五種の第二、「如来は五蘊より別のものでない」(nānyaḥ)。

九　此彼に相在せず　如来と五蘊の各々の中に他が、即ち如来の中に五蘊が、五蘊の中に如来が存在しない。五種の(三)と(四)。

一〇　何れの処にか如来有らん　梵偈は「ここにおいて(=では)如来は何ものか」。T訳は「ここにおいて・何処にか」を欠き「如来は何ものか」。

一一　生滅の相　『無畏』は「生と滅という性質(法)をもつ」(udayavyayadharma)。羅什は性質・特性・本質を意味する法を、相と訳すことが多い。

一二　受者と受法　受者は五蘊を取得し執着する者(upādātṛ・取者)。受法は五蘊であると共に、取得される(upādeya)を取得・執着する煩悩(upādāna・取)五蘊。この章では受者は如来であり、受法は如来の身体である五蘊である。

一三　眼等の諸根は…能わざらん　如来が五蘊とは別の存在であるならば、五蘊とは別のものとして、視覚機能等によって認識される対象であるべきであるが、現実には見聞覚知されることはない。

一四　器の中に果有り　うつわの中に果実が盛られてある。『無畏』は「雪〔山〕の中に(これは月称の「ヒマラヤ山中に」(himavati parvate)の省略か)生える薬草」。この比喩は、中国人には実感が湧かないから改めたのであろう。なお次にくる「水の中の魚」は、『無畏』では「乳に〔群がる〕蠅」。

一五　上の如き常等の過　前項〔如来と五蘊の別異性の否定〕の中の「如来に常等の過有らん」を指す。八二頁註二参照。

き常等の過有り。是の故に如来の中に五陰無し。

〔一―二―四　五蘊中の如来の否定〕

又た五陰の中に如来無し。何を以っての故に。若し五陰の中に如来有ること、[一]床の上に人有り、器の中に乳有るが如くならば、是くの如くならば則ち別異有り。[二]上に過を説けるが如し。是の故に五陰の中に如来無し。

〔一―二―五　如来の五蘊の所有の否定〕

如来は亦た五陰を有せず。何を以っての故に。若し如来が五陰を有すること、[三]人が子を有するが如くならば、是くの如くならば則ち別異有り。若し爾らば、[二]上の如き過有り。是の事は然らず。是の故に如来は五陰を有せず。

是くの如く五種に求むるに不可得なり。[四]何等か是れ如来なる。

㊅三〇上

〔二　五蘊和合の如来の否定〕

〔二―一　五蘊和合の如来には自性も他性もない〕

[3]問うて曰く、[五]是くの如き義に如来を求むるに不可得なり。[六]而も五陰和合して如来有り。

答えて曰く、

[七]陰合して如来有らば　則ち自性有ること無し
若し自性有ること無くば　[八]云何んが他に因りて有らん　（二）

一　床の上に…乳有る　床は寝台。『無畏』は「別の家に婆羅門と若者の観察者がいる（?）」と「壺の中に乳がある」。

二　上に過を説けるが如し・上の如き過有り　『無畏』はどちらも「前述の誤謬になる」。八一頁註一五の箇所の『無畏』も同文。

三　人が子を有す　『無畏』は「牛を所有し、財宝を所有する」。人はこの場合親。牛や財宝では別であることは余りにも明瞭であるが、インドでも他人が子供に贈り物をするのは、親が子供を自分と同一視しているので、親に贈ることになるといった議論が、ヴェーダーンタ学派の論書に見られる。しかし如来と五蘊は、人と牛や財産が別であるというのとは異なる。親子は深い密接な関係をもっているが、それにも拘わらず、親は親、子は子であるので、人が子を有するということは、如来が五蘊を所有することの比喩にならない。

四　何等か是れ如来なる　偈の訳文は八一頁註一〇参照。ここでは梵偈dのatraは訳されていない。T偈の場合、dはただ「誰であるのか」(gaṅ sig yin)。『無畏』のこの箇所は「〔五種に考察しても存在しない〕その如来は誰（何者）であるのか」。

五　是くの如き義に如来を求むるに　『無畏』は「如来はそれらの〔即ち、五種の〕考察によって探究されるとき」。

若し如来は五陰和合するが故に有らば、即ち自性無し。何を以っての故に。[九]五陰和合に因りて有るが故なり。

問うて曰く、如来は自性を以って有るにあらず。但だ他性に因りて有り。

答えて曰く、若し自性無くば、云何んが他性に因りて有らん。何を以っての故に。[一〇]他性も亦た自性無し。又た[一一]相待の因無きが故に、他性は[一二]不可得なり。不可得なるが故に、名づけて他と為さず。

〔二一二　非我の如来の否定〕

4 復た次に、

[一三]法は若し他に因りて生ぜば　是れ即ち非我と為す

若し法が非我ならば　云何んが是れ如来ならん　（三）

若し法は[一四]衆縁に因りて生ぜば、即ち我有ること無し。[一五]五指に因りて拳有るとき、是の拳

六　五陰和合して　『無畏』では「五蘊に因って（五蘊を取得して）言葉で表現（仮名）されて」。

七　合して　「和合して」と同じ。梵偈は「〔五取蘊に〕因って（〔五取蘊を〕取得して）」（upādāya）。

八　他に因りて有らん　梵偈は「他性として、又は他性によって〔存在するであろうか〕」（parabhāvataḥ）。

九　五陰和合に因りて有るが故なり　羅什は対論者の「五陰和合して如来有り」という主張を逆手に取って、そうであれば、如来は無自性であると答破する。羅什は梵偈の「諸の蘊（複数形）に因って」を、彼の縁起観である「衆因縁和合生」、即ち因と縁の総体（sāmagrī＝和合）と同じ構造である「五蘊の総体（和合）に因って〔如来は有る〕」と取ったものと考えられる。そもそも因って・取得して（upādāya）は、執取することであるから、五蘊を自我・如来という主体と執着することである。

一〇　他性も亦た自性無し　『無畏』は「その他の事物にも自性がない故に」。他性（parabhāva）については第一五章の二頁註七参照。

一一　相待の因無き　『無畏』は「対立するもの・反定立（pratipakṣa）がない」で、自他という相対概念の対立項の一方がなければ、他方もあり得ないという否定。羅什は自性と他性が縁起したものとして、相互に因となり果となる相依相待性によって、他性にとって相待因となる自性がないから、他性もないことになると否定する。

一二　不可得　『無畏』は「あり得ない」（na...upapadyate）。

一三　法は若し…非我と為す　梵偈は「他の事物に縁って〔縁起して〕いるものは無我であるということが成り立つ」。

一四　衆縁に因りて生ぜば　『無畏』は「他の事物に縁って言葉で示される（仮名）」。梵偈（恐らく『無畏』も）は「縁って」（pratītya）であって「取得して」（upādāya）でないことからか、『無畏』が仮名と解釈したのを、羅什は「衆縁に因りて生ず」即ち縁起と改めたのであろう。

一五　五指に因りて拳有る　この比喩は羅什のもの。五陰を五指に擬らえる。

に自体有ること無きが如し。是くの如く、五陰に因りて我と名づく。是の我は即ち自体無し。一我に種種の名有り。或いは衆生、人、天、如来等と名づく。若し如来が五陰に因りて有らば、即ち自性無し。自性無きが故に我無し。若し我無くば、云何んが説いて如来と名づけん。是の故に偈の中に「法は若し他に因りて生ぜば　是れ即ち非我と為す　若し法が非我ならば　云何んが是れ如来ならん」と説く。

〔二―三　無自性・無他性の如来の無〕

5 復た次に、

　若し自性有ること無くば　云何んが他性有らん
　自性と他性とを離れて　二何をか名づけて如来と為さん　（四）

三若し自性無くば、他性も亦た応に有るべからず。自性に因るが故に他性と名づく。此れ無きが故に彼れも亦た無し。
是の故に自性と他性と二は倶に無し。若し自性と他性とを離れば、誰れをか如来と為さん。

〔二―四　所受の五蘊を取得する受者の如来の否定〕

6 復た次に、

　若し五陰に四因らずして　先に如来有らば
　五今陰を受くるを以っての故に　則ち説いて如来と為さん　（五）

一 我に種種の…名づく　衆生、人、天、如来等が我の別名であることは、衆生・有情（輪廻転生するとされる生命ある者）、具体的には人間界の人も天上の天も、宗教的に衆生と区別される如来も、我として執取される限り、区別はなく否定されるべきであることを示す。

二 何をか名づけて如来と為さん　梵偈は「その如来は誰・何ものか」（kaḥ sa tathāgataḥ）。羅什が「何をか名づけて」といっている点については八二頁註四参照。

三 自性無くば　㊂は無有自性（自性有ること無くば）。『無畏』は「若し如来の自性がなければ」。

四 因らず　梵偈は anupādāya（依拠しないで・取得しないで）。羅什は註釈では「受けず」であるから、「因らない」ことは「取得しないこと」と理解していたのであろう。

五 今陰を受くる…如来と為さん　梵偈は「彼（如来）は、今や、［五蘊を］取得できるでもあろう。そうであれば［如来は五蘊を］取得して存在することになろう」。羅什は「陰を受くる」と訳すので「取得できるでもあろう」（upādadyāt）を「取得」（upādānam）、即ち陰、五蘊とし、仮名の構造通りに、次の「取得して」は「五陰を受け已りて」と結びつけて読んだことになる。註釈では「五陰を受け已りて」と、論理的前後関係を明確にしている。

六 今実に陰を…如来の法無し　梵偈は

六今実に陰を受けずしては　更に如来の法無し
七若し受けざるを以って無ならば　八今当に云何んが受くべき　(六)
若し其れ九未だ受有らずば　所受を受と名づけず
一〇受法無くして　而も名づけて如来と為すもの有ること無し　(七)
若し一一一異の中に於いても　如来は不可得なり
五種に求むるも亦た無し　云何んが一二受の中に有らん　(八)
又た一三所受の五陰は　自性より有るにあらず
一四若し自性無くば　云何んが他性有らん　(九)

「さらにまた五蘊を取得しないでは、如来は決して存在しない」であるから、「今」(大)三〇中は羅什の付加。梵偈は前の偈abの「如来が存在するならば」という仮定が、あり得ないことを説いている。註釈は「未だ五陰を受けざる時には」。

七　若し受けざるを以って無ならば　梵偈は「取得しないでは存在しないもの」(yaś ca nāstyanupādāya saḥ)。abを要約し確認する意味で繰り返しただけのもの(龍樹の偈にはよく見られる)。羅什は註釈では省略している。

八　今当に云何んが受くべき　梵偈は「それがどうして取得するであろうか」。羅什は反語であることを強調している。前偈cの「今」という論理的前後の順序を示すことが、この否定を明確にすると考えたのであろう。

九　未だ受有らずば…受と名づけず　梵偈は「取得されていないならば、取得は決して存在しない」。羅什は註釈で「五陰を受けざれば、五陰は名づけて受と為さず」と解説する。従って羅什は「取得されていない」を、偈では「未だ取得のない」、註釈では「五蘊を取得しない」、即ち「五蘊が取得されていない」と取り、「何ものも取得できない」の「何もの」を具体的に、偈では所受(取得されるもの・upādeya)、註釈ではそれが五蘊であることを示す。

一〇　受法無くして…有ること無し　梵偈は「取得のない如来は決して存在しない」。龍樹の「存在しない」と羅什の「名づけて…有ること無し」の相違については八一頁註一〇、八二頁註四、及び前註二、九参照。

一一　一異の中に於いても　龍樹はこの章の第一偈では五種の関係を挙げているだけ(本文八〇頁一一―一二行参照)で、一異を別に取り上げて論じてはいないが、「五種に求むる」場合とは別に、しかも最初に一異を挙げていることは、彼も実際には同一か別異かのどちらかに五種も含まれること、原始仏教の五種の分析が否定の方法として意味がないことを自覚していたことを示すであろう。

一二　受の中に有らん　次頁の註釈の「五陰の中に於いて如来有りと説かん」とともに、梵偈は「その如来がどうして取得によって〔如来という〕言葉で示されようか(prajñapyeta・仮名)」。羅什はこの受・取得を取得されるもの(upādeya・対象)・五蘊とし、仮名を「説かん」と解釈している(註二、一〇参照)。

一三　所受の五陰は　梵偈は「この取得であるもの、それは」。羅什はこの取得upādānaを「取得されるもの」(upādeya)である五陰と取る。

一四　若し自性無くば…他性有らん　梵偈は「自性として存在しないものがどうして他性として〔存在しようか〕」。註釈は『無畏』の取意。

〔第五偈の註釈〕

若し未だ五陰を受けずして先に如来有らば、是の如来は今応に五陰を受け已りて如来と作すべし。

〔第六偈の註釈〕

而も実には未だ五陰を受けざる時には先に如来無し。今云何んが当に受くべき。

〔第七偈の註釈〕

又た五陰を受けずば、五陰は名づけて受と為さず。受無くして而も名づけて如来と為すもの有ること無し。

〔第八偈の註釈〕

又た如来は一異の中に求むるも不可得なり。五陰の中に五種に求むるも亦た不可得なり。若し爾らば、云何んが[一]五陰の中に於いて如来有りと説かん。

〔第九偈の註釈〕

又た所受の五陰は自性より有るにあらず。若し他性より有りと謂わば、若し自性より有らざるに、云何んが他性より有らん。何を以っての故に。自性無きを以っての故に、又た他性も亦た無し。

〔三　一切法空の実相〕

〔三―一　空な受（取得・五蘊）によって空な受者（取者・如来）は説き得ない〕

[7]復た次に、

一　五陰の中に於いて如来有りと説かん　八五頁註一二参照。

二　是くの如き…受者も空なり　梵偈は「このように全く（sarvaśas）〔五〕取〔蘊〕と取得者は空である」。

三　云何んが当に…説くべけん　梵偈は「そして空なものによって空な如来がどうして言葉で表示されるであろうか」。羅什はここでも prajñapyeta を「当に説くべけん」と訳している（八五頁註一二参照）。

四　是の義を以って思惟するに　『無畏』の「このように取と取者が自性と他性、同一と別異等のあらゆる点で全く空である故に」に相当する。

五　定んで空有りや　『無畏』は「では今や空であるということは確立・決定しているのか」。

六　空は則ち…説くのみ　梵偈は「「空である」とも（śūnyam ity api）説かれるべきでない。「空でない」とも、「両方である」、「両方でない」とも。しかし知ら

[二]是くの如き義を以っての故に　受も空、受者も空なり
[三]云何んが当に空を以って　而も空の如来を説くべけん　（一〇）

[四]是の義を以って思惟するに、受と及び受者とは皆空なり。若し受が空ならば、云何んが空の受を以って而も空の如来を説かん。

〔三―二　空等の四句は仮名である〕

8 問うて曰く、汝は受も空、受者も空なりと謂わば、則ち[五]定んで空有りや。

答えて曰く、然らず。何を以っての故に。

[六]空は則ち説く可からず　非空も説く可からず
共も不共も叵説　但だ仮名を以って説くのみ　（一一）

諸法の空は則ち応に説くべからず。諸法の不空も亦た応に説くべからず。諸法の空不空も亦た応に説くべからず。非空非不空も亦た応に説くべからず。何を以っての故に。但だ[七]相違を破せんが故に、仮名を以って説くのみ。

〔三―三　寂滅相の如来・諸法実相には常等と有辺等の八難はない〕

9 是くの如く[八]正観し思惟すれば、[九]諸法実相の中には、応に[一〇]諸難を以って難を為すべからず。何を以っての故に。

[一一]寂滅相の中には　常無常等の四無し
寂滅相の中には　辺無辺等の四無し　（一二）

しめるために語られる」。

七　相違を破せんが故に　『無畏』は「ただ反主張（vipakṣa）の否定（bsal ba）を行なうために」。ただし「否定」はTは共に「解明（gsal ba）であるから、反主張を明らかにするために」か。この「否定のため」という理由・目的を仏護以下は「虚妄分別を除くため」と「勝義の真実を言葉で知らしめる（prajñapti）ため」とする。

八　正観し思惟すれば　『無畏』は「如来が自性と他性として存在しないならば」。この『無畏』は近くは第九偈、遡れば、第二偈から論じられてきた議論の結論である。羅什はそれを含めて、この章の始めからの論述の過程を、正しい観察と考察・思索としたのであろう。

九　諸法実相の中に　羅什は次の偈の「寂滅せる如来」という仮名を剥がして、それが諸法実相、真実在そのものであることを明示している。

一〇　諸難を以って難を為すべからず　『無畏』は「恒常と不恒常等と有限と無限等は説かれるべきでない」。諸難は、直接は八難、要するに「十四難」で、第一一、一二偈の「説かれるべきでない」は「無記」に当る。「難を為すべからず」は「問うべからず」ということになろう。

一一　寂滅相の中には　梵偈は「寂静した〔如来〕に」（śānte）。註釈中の引用偈では「寂滅の中」。　㊅三〇下

諸法実相は是くの如くに[一]微妙にして寂滅なり。

[二]但だ過去世に因りてのみ、四種の邪見を起こす。世間は有常、世間は無常、世間は常無常、世間は非常非無常なり。[三]寂滅の中には尽く無し。何を以っての故に。[四]諸法実相は畢竟清浄にして取る可からず。空すら尚お受けず。何ぞ況んや四種の見有るをや。[五]四種の見は皆受に因りて生ず。[六]諸法実相には因る所の受無し。四種の見は皆[七]自見を以って貴と為し、他見を賤と為す。[八]諸法実相には此彼有ること無し。是の故に「寂滅の中には四種の見無し」と説く。

過去世に因りて四種の見有るが如く、[九]未来世に因りて四種の見有ることも亦た是くの如し。世間は有辺、世間は無辺、世間は有辺無辺、世間は非有辺非無辺なり。

〔三―四　寂静相の如来には有無の分別はない〕

[一〇]問うて曰く、若し是くの如く如来を破せば、則ち如来無きや。

答えて曰く、

[一一]邪見深厚なる者は　則ち如来無しと説く
[一二]如来は寂滅相なり　有りと分別するも亦た非なり　（一三）

[一三]邪見に二種有り。[一四]一は世間の楽を破し、二は[一五]涅槃の道を破す。世間の楽を破すとは、是れ[一六]麁の邪見にして、[一七]罪無く福無く[一八]如来等の賢聖無しと言う。是の邪見を起こして、善を捨て悪を為さば、則ち世間の楽を破す。

涅槃の道を破すとは、我に貪著して、[一九]有無を分別し、善を起こし悪を滅す。善を起こす

一　微妙　人知を超えた深くて玄妙な。

二　但だ過去世に…邪見を起こす　『無畏』は「前際（＝過去世）に依拠した」(pūrvāntam samupāśritāḥ)。常・無常・常無常・非常非無常の四種の見解は、過去世に依拠して起る。第二七章第一偈参照。

三　寂滅の中には尽く無し　『無畏』の「自性によって生じていない寂静している如来において、恒常等…有辺等…四種の見解がどうしてあろうか」に当る。

四　諸法実相は…取る可からず　以下この節の諸法実相と四種の見解に関する註釈は、羅什自身の見解。諸法実相は完全に絶対的に清浄であり、戯論や分別や煩悩によって汚染されていないし、如来の実相は、取得の対象として取得され得ないものであるということであろう。「取る可からず」の取を受と同義語として羅什は併用している。

五　四種の見は皆受に因りて生ず　「世間は常である」といった四種の見解は、見取（誤った見解を真実と執取する取得）によって生ずる。

六　諸法実相には因る所の受無し　諸法実相には、如来が取得する五蘊に当る取(upādāna)がない。だから真実在で不生だというのであろう。

七　自見・他見　四種の見解、すべての見解の提唱者は皆、自見・自己の見解を正しく価値あるものとして貴び、他人の見解を蔑み侮る。単に正誤・真偽というだけでなく、心情的な評価が加わること

が故に世間の楽を得、有無を分別するが故に涅槃を得ず。二〇是の故に、若し如来無しと言わば、是れ深厚の邪見にして乃ち世間の楽を失う。何ぞ況んや涅槃をや。若し如来有りと言うも、亦た是れ邪見なり。何を以っての故に。如来は寂滅相なるに、而も二一種種に分別するが故なり。是の故に、寂滅相の中に如来有りと分別するも亦た非と為す。

は人の世の常である。羅什の思い。

八 諸法実相には此彼有ること無し　実相は相対的な存在ではない。

九 未来世に因りて　恒常等の四見解が、過去世に依拠するのに対して、有限等の四見解は未来世に依拠する。第二七章第二偈、註二参照。

一〇 問うて…如来無きや　羅什は上述のように、中観論者が如来の存在を否定することは、如来が存在しないことなのかという対論者の質問とするが、『無畏』では「如来は存在する。涅槃の後に存在しないと阿含に説かれていないから」という対論者の主張である。

一一 邪見深厚…無しと説く　梵偈は二通りに読める（補註10参照）。羅什訳はそのどちらとも異なる。羅什は対論者の「中観論者には如来は存在しないのか」という質問に対する解答と解釈し、「如来は無しと説く」のは中観論者でなく、「邪見深厚な者」だとする。

一二 如来は…亦た非なり　寂滅相は梵偈の「涅槃した［如来］」に当るので、羅什は涅槃と寂静を同義と理解していたことを示す。如来の涅槃は如来の死・無ではなく、如来が本来有無の分別・戯論の寂静を実現していることである。羅什はそこで無いのではないが、存在すると考えることも誤りだと念を押す。

一三 邪見に二種有り　邪見深厚な凡夫の邪見を、羅什は虚無論者の無の邪見と実有論者の有の邪見に二分する。

一四 世間の楽を破し　世間の楽は善業の果報である楽果であり、それを破壊するのは、虚無論者の、業も果報も如来等の聖者も存在しないという見解で、この見解を確信して悪業を行なう者は、世間の楽果を得られない。

一五 涅槃の道を破す　自我の存在に執着し、有無の立場で思惟する実有論者は、善悪の因果関係を認めて悪業を退け、善業を行なうので、世間的な楽果を享受するが、有無を分別する立場に立つので、涅槃という宗教的な安穏を得ることはできない。

一六 麁の邪見　羅什は虚無論を麁の邪見と呼ぶ。「麁」はあらい、雑な、あらあらしい。恐らく雑で粗末な明白だが上面だけの見解を意味する深厚の反対概念。

一七 罪無く福無く　㊀は無罪福無罪福業。「罪」は苦の果報を招く悪業、「福」は世間的な幸福を生ずる善業。

一八 如来等の賢聖　羅什は小乗の四向四果の八賢聖でなく、仏を始めとする聖者を賢聖とする。

一九 有無を分別し　善と悪を「有る」と思惟するので、悪を退けて倫理的な生を生きるが、自己も如来も、「有る」という有無の相対的な立場で思惟し判断するので、涅槃への道を得られないというのであろう。

二〇 是の故に、若し如来無しと言わば　実有論者が倫理的生を生きても涅槃を得られないので、もし彼が如来は存在しない（宗教的生などないことか）と主張するならば、それは麁でなく奥深い深厚の邪見というのか。或いは「如来無し」と主張するならば、実有論者も虚無論者も、とも取れなくもない。

二一 種種に分別するが故なり　偈の「有りと分別するも亦た非なり」の理由で、十四難中の「如来は滅後有るか」等の四句分別であろうが、広くは十四難すべてを含むであろう。有無の分別（認識）も戯論も寂静（寂滅相）した如来は、存在するという見解を懐き、如来の生死を分

是[11]くの如き性空の中に　思惟して亦た
如来滅度の後　有と無とを分別す可からず（一四）
諸法実相は性空なるが故に、応に如来の滅後に於いて、若しくは有、若しくは無、若しくは有無を思惟すべからず。如来は本より已来畢竟して空なり。何ぞ況んや滅後をや。

〔三—五　如来の実相と戯論の乖離〕

如[12]来は戯論を過ぎたり　而も人は戯論を生ず
戯論は慧眼を破す　是れ皆仏を見ず（一五）
戯論とは、憶念して相を取り、此彼を分別して、仏の滅、不滅等を言うに名づく。是の人は戯論の為めに慧眼を覆わるるが故に、如来の法身を見ること能わず。

〔四　如来と世間の同事性〕

此の如来品の中に初中後に思惟するに、如来の定性は不可得なり。是[13]の故に偈に説く。
如来の有する所の性は　即ち是れ世間の性なり
如来は性有ること無し　世間も亦た性無し（一六）
此の品の中に思惟し推求するに、如来の性は即ち是れ一切世間の性なり。
問うて曰く、何等か是れ如来の性なる。
答えて曰く、如来は性有ること無し。世間の性無きに同じ。

別することが「有りと分別する」ことである。『無畏』は有等の四句とするが、羅什は有無の第三句を加えるだけである。非有非無の第四句を空と解釈したからであろう。

……………………

一　性空・本より…空なり　性空は「自性として空」の訳。「本より…空なり」は羅什の性空の定義。

二　戯論を過ぎたり…戯論を生ず　梵偈は「戯論を超えて不滅な仏を戯論する者たちは」。羅什はこの偈でも註釈でも不滅な・不変な（ayyaya）を省いている。(大)三一上帰敬偈参照。

三　戯論は慧眼を破す　梵偈は「彼らは皆戯論によって妨げら（害さ）れている」。羅什は『無畏』註の「戯論によって慧眼（matinayana）を害されている」によって、偈の中にも「慧眼を」を加えたのであろう。

四　戯論とは…不滅等を言う　仏に関する戯論の羅什の定義・解釈。憶念は戯論、即ち言語活動の元となる思いめぐらす思惟。

五　覆わるる　『無畏』は偈と同じ「害さ（妨げら）れる」（hata）であるが、羅什はより一般的な「覆う」（ā√vṛ）に代えたのであろう。

六　如来の法身を見ること能わず　『無畏』は「戯論を超えて不滅な如来は、法身として見られない」。法身として見る

中論 観顛倒品[1] 第二十三 二十四偈

〔一 浄と不浄との顛倒の否定（一）〕

〔一―一 対論者の主張―煩悩は分別、浄と不浄の顛倒に縁って生じる―〕

問うて[2]曰く、

二憶想分別より 三貪・恚・癡を生ず
四浄と不浄との顛倒は 皆衆縁より生ず （一）

ことが悟ることであり、見ないという仕方で見ることである。

七 此の如来品の…思惟するに 偈に続く『無畏』の註釈の冒頭の「このように考察されたとき」に当る。羅什は「このように」を章の始めから終りまで、一貫して考察したこととしている。

八 如来の定性は不可得なり 『無畏』は「如来は無自性である」。不可得は多く「あり得ない」(na upapadyate) の訳。羅什はこのように如来に自性がないことを論拠にして、龍樹は如来の自性は世間の自性であり、如来が無自性であることと世間の無自性とは同事であることを説かれたとする。このことは如来が仮名であるから、すべての世間(人)が仮名であると説かれたということ。

九 一切世間 偈の世間 (jagat) を羅什は衆生世間・すべての衆生と取る。註釈者達のこの語の解釈は補註13参照。

……………

一 顛倒 真実に倒錯した誤ったあり方や立場。本章では先ず貪瞋癡の三毒の縁となる浄と不浄と顛倒という特殊な恐らく龍樹が属した仏教集団の中で知られた顛倒の範疇を論じ、次いで四顛倒、この世が無常、苦、不浄、無我であるのを常、楽、浄、我と誤信しているという、一般的な顛倒を取り上げて、常等の四顛倒も無常等の不顛倒もないことを論ずる。

二 憶想分別より…衆縁より生ず 梵偈は「仏は」「貪と瞋と癡とは分別より現われる、と説かれている。それらは浄と不浄と顛倒に縁って存在する」。三毒が分別・思惟より生ずるという思想は第一八章第五偈に説かれており、龍樹の中観思想がアビダルマの煩悩・業・生の立場を超え、その根拠を解明するものであることを示す最も重要な思想の一である。

三 貪・恚・癡 貪欲(むさぼり、欲望)と瞋恚(怒り、怨み)と愚癡(愚かさ、迷い)という煩悩を三分する根本的で代表的な煩悩で三毒といわれる。

四 浄と不浄との顛倒 梵語は śubhāśu-bhaviparyāsāḥ という複合詞の複数形。浄の顛倒は「不浄(厭わしい、疎ましいもの)を浄(好ましい、美しい)と想う想い・執着。不浄の顛倒は逆で、浄を不浄と想う執着。しかし龍樹は「浄と不浄と顛倒」の意味でこの複合詞を用いる。月称は「浄相に縁って貪、不浄相に縁って瞋、顛倒に縁って癡が生ずる」とするので「浄と不浄と顛倒」とする。これが龍樹の考えと思われる。それに反して羅什は「浄と不浄との顛倒」とする。しかしそれが三毒の縁であることは変らない。

経に「浄と不浄との顛倒に因りて、憶想分別して貪恚癡を生ず」と説く。是の故に当に知るべし、貪と恚と癡と有り、と。

〔一―二　答破―浄と不浄の顛倒に縁る煩悩は真実には存在しない―〕

[3]答えて曰く、

若し浄と不浄との顛倒に因りて　三毒を生ぜば
三毒は即ち[一]性無し　故に煩悩は[二]実無し　（二）

若し諸の煩悩は浄と不浄との顛倒に因りて憶想分別して生ぜば、即ち自性無し。是の故に諸の煩悩は実無し。

〔二　煩悩の基体の否定〕

〔二―一　基体である我は有りもしないし無くもない〕

[4]復た次に、

[三]我法の有と以び無とは　是の事は終に成ぜず
我無くば諸の煩悩の　有と無とも亦た成ぜず　（三）

我は[四]因縁有りて若しくは有なるも、若しくは無なるも、而も成ず可きこと無し。今、我無くば、諸の煩悩は云何んが有無を以って而して成ず可けん。

〔二―二　煩悩の所有者は存在しない〕

一　性無し　梵偈では「自性として存在しない」。「性として無し」か。

二　実無し　梵偈では「真実として（tat-tvatas）存在しない」。「実として無し」か。

三　我法の有…終に成ぜず　梵偈は「自我が存在することと存在しないことは決して成立しない」。

四　因縁有りて　羅什は偈が説く自我の有と無が何らかの理由、又は原因や条件によることを付け加えただけのこと。

五　誰れか…属するところ無けん　梵偈は「これらの煩悩が或る者のもの（kasyacit）である、その［或る］者は成立（存在）しない。或いは或る者なしで諸煩悩は或る者のものではない」。「属するところ無けん」（無属、註釈では無所属）は梵偈の「或る者のもの」の訳。

六　煩悩とは…悩ますと為す　梵語の煩悩の定義は「悩ます・苦しめるので煩悩である」（kliśyanti kleśāḥ, LVP, p.455, ll.1-2）である。「悩ます」が他動詞であるので、羅什は「他を」即ち「衆生を」と、悩まされる者を明示したのであろう。

七　一切処に…不可得なり　『無畏』は「全く（sarvaśas, sarvathā）成立（存在）しない」。

八　若し衆生を…属する所無し　羅什は煩悩の基体である「或る者」の否定。『無畏』では「或る者」、即ち自我の無による煩悩の否定。

九　煩悩は心に属す　『無畏』は「［自我がなくても］煩悩は存在する」。仏護は

5 何を以っての故に。

五 誰れか此の煩悩を有せん　是〔の人〕は即ち成ぜずと為す
　若し是〔の人〕を離れて而も有らば　煩悩は則ち属するところ無けん　(四)

六 煩悩とは名づけて能く他を悩ますと為す。他を悩ますとは応に是れ衆生をなるべし。是の衆生は一七切処に於いて推求するに、不可得なり。若し八衆生を離れて但だ煩悩有るのみと謂わば、是の煩悩は則ち属する所無し。

〔二―三　煩悩を所有する垢心と煩悩の五種の検討〕

6 若し我無しと雖も、而も九煩悩は心に属すと謂わば、是の事は亦た然らず。何を以っての故に。

一〇 身見の如きは五種に　之れを求むるに不可得なり
一一 煩悩も垢心に於いて　五に求むるも亦た得ず　(五)

身見の如きは五陰の中に五種に求むるも不可得なり。諸の煩悩も亦た垢心の中に於いて、五種に求むるも亦た不可得なり。
又た垢心は煩悩の中に於いて、五種に求むるも亦た不可得なり。

〔三　浄と不浄との顛倒の否定（一）〕

〔三―一　煩悩は虚妄である顛倒に縁って存在することはない〕

7 復た次に、

「煩悩は存在する、即ち煩悩は何者のものでもない」。彼らは唯煩悩だけがあるという反論を想定する。羅什が煩悩を心のものとするのは、アビタルマでも一般的にも、さらに『無畏』の註釈でも煩悩に悩まされるものを心とするので、それを先取りしたのであろう。

一〇　身見の如きは…不可得なり　梵偈は「svakāyadṛṣṭi のように、煩悩は煩悩所染者において、五種・五通りに存在しない」。「身見」は「自己の身体が〔自己で〕あるという見解」（以下、「自身見」と略称する）で、一般に薩迦耶見（satkāyadṛṣṭi・有身見）と呼ばれる根本煩悩と同義語と(大)三一中いうよりも「有身」が正しくは「自身」であったとも考えられるので、龍樹は正しい名称を用いたとも言える。自身見の「ように」というのは、前章で説いた「如来が如来の身体を五通りに考察しても存在しないように」という意味であろう。身見と如来については、詳細は解題上、一六七頁以下と補註6参照。五種については、前章第一偈参照。「不可得」は梵偈では「存在しない」。

一一　煩悩も…亦た得ず　梵偈は「〔煩悩に〕悩まされたものは、煩悩において五種に存在しない」。『無畏』は「悩まされた心」。前章の第一偈の「如来」が垢心、「五蘊」が煩悩に当る。

浄と不浄との顛倒は　是れ則ち自性無し
云何んが[一]此の二に因りて　而も諸の煩悩を生ぜん　（六）

浄と不浄との顛倒とは、顛倒は[二]虚妄に名づく。若し虚妄ならば、即ち性無し、性無くば、則ち顛倒無し。若し顛倒無くば、云何んが顛倒に因りて諸の煩悩を起こさん。

〔三―二　対論者の主張―煩悩の対象となる根拠（根本）である色等の六境（六入）が存在する―〕

8 問うて曰く、

[三]色と声と香と味と触と　及び法とを六種と為す
是くの如きの六種は　是れ三毒の根本なり　（七）

是の六入は三毒の根本なり。此の六入に因りて、浄と不浄との顛倒を生じ、浄と不浄との顛倒に因りて、貪と恚と癡とを生ず。

〔三―三　答破―夢幻のような六境は浄でも不浄でもない―〕

9 答えて曰く、

[四]色と声と香と味と触と　及び法との体の六種は
皆空にして炎と夢の如く　[五]乾闥婆城の如し　（八）
是くの如き六種の中に　何ぞ浄と不浄と有らん
猶お[六]幻化人の如く　亦た[七]鏡の中の像の如し　（九）

色と声と香と味と触と法との自体は、[八]未だ心と和合せざる時は、空にして所有無し。炎

一　此の二に因りて　梵偈は「浄と不浄と顛倒に縁って」。九一頁註四参照。

二　虚妄　『無畏』は「実有でない」(abhūta)。

三　色と声と…根本なり　梵偈は「色声味触香法という六種の対象（vastu・根本）が分別（存在すると妄想）される」。「色声香味触」は眼等の五感覚器官の対象で、「法」は内部器官（意根）即ち思惟の対象である一切法で、合せて六境・六入という。「三毒の根本」とは六境が貪瞋癡の原因である浄不浄顛倒が起る・在る客観的根拠ということ。

四　色と声と…夢の如く　梵偈は「色と声と…法とはただ陽炎（かげろう）や夢のようなそれだけのものである」。羅什は「唯それだけ」(kevala) を六境の「体・自体の空」ととる。「体の六種」は宇井訳（二〇四頁註三二）のように「六種の体」であろう。

五　乾闥婆城　蜃気楼。梵語は*gandharva-nagara*。ガンダルヴァは仏教では八部衆の一で、天の音楽を司り、空中に幻のような城を幻術によって現わし出すという。その城のこと。

六　幻化人　梵語は第九偈cのmāyāpurusa（幻の人）。仏が化作した化人。

七　鏡の中の像　梵語はpratibimba（映像）。本像（bimba）に対して水や鏡に映った影像。

八　未だ心と和合せざる時・所有無し　『無畏』は「唯それだけ」に四種の意味

の如く、夢の如く、化（け）の如く、鏡の中の像の如し。
[九]但だ心を誑惑（おうわく）するのみにして、定相（じょうそう）有ること無し。是くの如き六入の中に、何ぞ浄と不浄と有らん。

〔三—四　相互依存（縁起）する浄と不浄も、貪と恚も存在しない〕

[10]復た次に、
[一〇]浄相（じょうそう）に因らずば　則ち不浄有ること無し
浄に因りて不浄有り　是の故に不浄無し　（一〇）
若し浄に因らずば、[二]先に不浄有ること無し。何に因りてか而も不浄を説かん。是の故に不浄無し。
[11]復た次に、
[三]不浄に因らずば　則ち亦た浄有ること無し
不浄に因りて浄有り　是の故に浄有ること無し　（一一）
若し不浄に因らずば、先に浄有ること無し。何に因りてか而も浄を説かん。是の故に浄有ること無し。
[12]復た次に、

を説く。「心と和合せざる時」はその第一の「離れた、結びつけられていない」(bral ba) の意訳であろう。「所有無し」は第二の「何ものでもない、全くない」(akiṃcana) の訳。因みに第三は「混っていない」、第四は「無自性」。羅什の「体の空」（註四参照）はこれに依るのか。

九　但だ心を…有ること無し　この文は羅什の付加。空な色等の境は、心と和合したとき心を欺きたぶらかし、惑わすだけで、定相、色等の固有の自相はありはしないということ。

一〇　浄相に因らずば…不浄無し　梵偈は「我々が〔不浄〕に縁って浄を〔浄という〕名称で説くところの〔その〕不浄は、浄に相待しないでは存在しない。それ故に浄は全く存在しない」。龍樹は浄と不浄が相依相待して成立するだけなので、浄はあり得ない。あり得ない浄に相待しないでは、不浄もないので、浄も不浄もないと説く。羅什は浄と不浄の「あればあり、なければない」という、一方向的㊅三一下な必然的随伴を説くだけなので意味をなさない。

一一　先に不浄有ること無し　『無畏』の「浄は不浄に相待する以前には存在しない」に当る。羅什の偈dが梵偈と異なり、「是の故に不浄無し」となっている理由にはなっている。

一二　不浄に因らずば…有ること無し　この第一一偈と註釈は、前偈とその註釈の浄と不浄とを入れ替えただけのものである。

若し浄有ること無くば　何に由りてか而も貪有らん
若し不浄有ること無くば　何に由りてか而も恚有らん　（一二）

[一]浄と不浄と無きが故に、則ち貪と恚とを生ぜず。

〔四　四顛倒の否定〕

〔四―一　空の立場では四顛倒はあり得ない〕

[13][二]問うて曰く、経に常等の四顛倒を説く。若し無常の中に常を[三]見ば、是れを顛倒と名づく。若し無常の中に無常を見ば、此れ顛倒に非らず。余の三顛倒も亦た是くの如し。顛倒有るが故に、顛倒者も亦た応に有るべし。[四]何が故に都て無しと言うや。

答えて曰く、

無常に於いて常と著するを　是れ則ち顛倒と名づくれば
[五]空の中には常有ること無し　何れの処にか常の倒有らん　（一三）

若し無常の中に於いて常と著するを名づけて顛倒と為さば、諸法の性空の中に常有ること無し。[六]是の中の何れの処にか常の顛倒有らん。余の三も亦た是くの如し。

〔四―二　空の立場では四不顛倒もない〕

[14]復た次に、

[七]若し無常の中に於いて　無常と著するは倒に非らずとせば
空の中に無常無し　何ぞ顛倒に非らざること有らん　（一四）

一　浄と不浄と…生ぜず　この註釈は『無畏』の註釈の第一節と同じ。『無畏』の第二節は貪と瞋が存在しないことを理由にして、癡の存在の否定を説くが、羅什は採らない。面白いことに、清弁はその第二節だけを借用している（補註12参照）。

二　問うて…無しと言うや　この対論者の主張は、論述の順序は若干異なるが、仏護の註釈と同じである。現行の『無畏』註は後代の増広で、仏護註が『無畏』の原型ではないかと考えられる（補註13参照）。

三　常を見ば　『無畏』は「常であるという把握・執着」(grāha)。第一三偈では羅什は「著」と訳す。

四　何が故に都て無しと言うや　この文は羅什の加筆。空無自性を示す上来の否定を、対論者は無としてしか理解できない、と羅什は考えているから、このような問いを加えたのであろう。

五　空の中には…倒有らん　梵偈は「空において無常は存在しない。どうして〔常であるという〕把握（著）が顛倒であろうか」。『無畏』等は羅什と同じく、空なものに無常でなく、常が存在しないとするが、結論は逆で、〔空を〕常であると把握することは顛倒だとする。月称は、空には無常はなく、顛倒とは無常を常と把握する理解である（偈ab）から、無常がないものに於ける常の把握は、顛倒といえないと解釈する。

若し無常を著して是れ無常なりと言うを、名づけて顛倒と為さずとせば、諸法の性空の中に無常無し。無常無きが故に、[八]誰れか顛倒に非らずと為さん。余の三も亦た是くの如し。

〔四—三　空の立場では顛倒の把握も把握者等も寂静である〕

15 [九]復た次に、

可著と著者と著と　及び用いる所の著法と
是れ皆[一〇]寂滅相なり　[一一]云何んが而も著有らん　（一五）

可著は[一二]物に名づけ、著者は[一三]作者に名づけ、著は[一四]業に名づけ、用いる所の[一五]法は[一六]用いる所の事に名づく。是れ皆性空にして寂滅相なり。[一七]如来品の中に説く所の如し。是の故に著有ること無し。

〔五　顛倒の把握（著・執着）の否定〕

〔五—一　把握が存在しないので顛倒も不顛倒も存在しない〕

16 復た次に、

六　是の中の何れの処に　直前の文の「諸法の性空の中」の何処にもという意味であろう。「性空の中」は依格であるから、羅什は場所を強調したと思われる。

七　若し無常の…有らん　第一四偈では羅什（『無畏』）は、無常を無常と把握することを不顛倒と規定して、空は無常でないから、空を無常と理解することは不顛倒の規定に合致しないので、「無常の把握は顛倒である」と断ずる。梵偈のａｂは第一三偈の梵偈のａｂと同文。ｃｄの羅什訳は『無畏』と同じ。

八　誰れか顛倒に非らずと為さん　『無畏』は「［無常であるという］このような把握がどうして顛倒でないであろうか」。

九　復た次に…　『無畏』の対論者は、前偈までで否定された把握の存在を、把握する作具と把握者と把握の対象が存在することによって主張する。

一〇　寂滅相　梵偈は「寂滅している」(upaśāntāni)。註釈者達は「自性を欠く、真実相として」と取る。

一一　云何んが而も著有らん　梵偈「だから把握は存在しない」。

一二　物　把握されるもの。『無畏』は「対象」(karmabhūta)。月称の〔色等の〕事物(vastu)であろう。

一三　作者　『無畏』は把握という行為の主体という意味での行為者(kartṛ)。

一四　業　『無畏』は「［把握するという動詞の］機能・把握そのもの・当体(bhāva)」。

一五　法　⑬は偈と同じ「著法」。

一六　用いる所の事　事、法は偈の著法（把握）。『無畏』は「作具であるものによって(karaṇabhūtena)［把握する］」。清弁は「内外の事物の相を認識・把握するための作具である「常性」等の固有性とする。

一七　如来品　『無畏』は「如来の考察」。第二二章の特に後半。寂滅相はその第一一、一三偈で如来について説かれている。

[一]若し著法有ること無くば　邪は是れ顛倒なりと言い
正は不顛倒なりと言うも　誰れにか是くの如き事有らん　（一六）

[二]著とは此彼、有無等を憶想分別するに名づく。[三]若し此の著無くば、誰れか邪の顛倒を為し、誰れか正の不顛倒を為さん。

〔五―二　既顛倒者、未顛倒者、顛倒時・顛倒しつつある者にも顛倒はない〕

[17]復た次に、

[四]倒有るは倒を生ぜず　倒無きも倒を生ぜず
倒者も倒を生ぜず　不倒も亦た生ぜず　（一七）
若しくは顛倒時に於いても　亦た顛倒を生ぜず
汝自ら観察す可し　誰れか顛倒を生ぜん　（一八）

已に顛倒せる者は、則ち更に顛倒を生ぜず。已に顛倒せるが故なり。不顛倒者も亦た顛倒せず。顛倒有ること無きが故なり。顛倒時も亦た顛倒せず。二つの過有るが故なり。汝は今[五]憍慢の心を除いて、善く自ら観察せよ、誰れが顛倒を為す者かを。

〔五―三　羅什の誤読―顛倒の不生は諸法実相の不生でなく、ただ生じていないだけである―〕

[18]復た次に、

諸の顛倒の[六]不生なる　云何んが此の義有らん
顛倒有ること無きが故に　何ぞ顛倒者有らん　（一九）

一　若し著法…是くの如き事有らん　梵偈は「偽りであろうと正しかろうと、把握が存在していないとき、誰に顛倒があるであろうか。誰に不顛倒があるであろうか」。梵語では羅什の訳したように、邪と顛倒、正と不顛倒と関連させるべき場合をも、梵偈のように切り離して論ずることがよく見られる。修辞法の一種であろう。

二　著とは…憶想分別するに名づく　この著（把握）の定義は羅什のもの。彼は把握・執着よりも分別の面を強調し、顛倒と不顛倒の分別がないことが、著（把握）がないこととする。　(大)三二上

三　若し此の著無くば　底本の返り点は「若し此の著者無くば」と読ませているが、第一六偈aの「著法」に当るから、「若し此の著無くば」であろう。

四　倒有るは…生ぜん　梵偈の第一七偈は「既に顛倒した者」と「未だ顛倒していない者」に、顛倒は有りはしないと説くだけであるが、『無畏』が、第二章の已去、未去、去時と同じ論証方法によるように、と説いているように、この二者と次偈の「顛倒しつつある者」は、過去、未来、現在の三時とも解釈できるので、羅什は偈のabでは、顛倒の既有と未無の二時に顛倒がないことを説き、偈のcdでは、同じ梵偈を〔顚〕倒者と不〔顚〕倒〔者〕に顛倒が生じないと二通りに読んでいる。第一八偈の「顛倒時」は「現

顚倒は種種の因縁にて破するが故に、不生に堕在す。彼れは不生に貪著して、不生は是れ顚倒の実相なりと謂う。是の故に偈に「云何んが不生を名づけて顚倒と為さん」と説く。乃至、七無漏法すら尚お名づけて不生の相と為さず。何ぞ況んや顚倒は是れ不生の相ならんや。

八顚倒無きが故に、何ぞ顚倒者有らん。顚倒に因りて顚倒者有ればなり。

〔六 四顚倒は実有であってもなくても顚倒でない〕

19 復た次に、

若し九常、我、楽、浄にして　而も是れ実に有ならば

に顚倒しつつある時と者」との両方を意味しよう。「誰れか顚倒を生ぜん」（一八d）は梵偈では「誰に諸顚倒があり得るかを」である。

五 憍慢の心　おごって人をあなどる心。

六 顚倒の不生なる…顚倒と為さん」と説く　梵偈は「生じていない（不生の）顚倒がいったいどうして存在するであろうか」。「此の義」は「生じていない、即ち存在していない顚倒」。ないものはないということである。しかし羅什は「顚倒は種種の…堕在す」と註釈する。「堕在」は単に論理的に誤謬になるというだけでなく、対論者が陥って虚無論の状態にあるという意味をも込めていることは疑えない。堕在する者は先ずは対論者で、第一八偈cd「汝」である。しかし羅什は堕在する者を「彼れは不生に貪著して、不生は是れ顚倒の実相なりと謂う」とし、対論者である「彼れ」を、顚倒を虚妄相、或いは現実相とし、不生をむさぼり求めて、実有であると執着（貪著）して、不生を顚倒の真実相、即ち実相であると主張する者とする。羅什はこの不生に、単に「生じていない」という日常的な消極的な意味ではなく、中観思想の諸法実相を意味する不生という積極的な重い意味を、重ねていたように思われる。「不生は是れ顚倒の実相なり」という表現は中観思想の実相観と変らないように見えるが、『疏』がいうように、大乗人の倒不生の執着の否定であり、不生というもの・存在に執着した立場の否定なのであろう。勿論対論者の主張は顚倒は真実としては「生じていない」、実有でないというだけのことである。羅什はこの対論者の主張を論破するために、龍樹は第一九偈abを説いたとして、註釈の中で別の読み方で偈を引用している。「云何んが（katham）不生（anutpannāḥ）を名づけて（nāma）顚倒（viparyayāḥ）と為さん（bhaviṣyanti）」と。

七 無漏法すら…為さず　無漏は煩悩のないことで四聖諦で言えば、悟りの因の道諦と果の滅諦をいう。それに対して言えば、迷いの因と果である集諦と苦諦は顚倒である。煩悩のない無漏法でさえ不生の実相でないのだから、煩悩に執着された顚倒が不生の実相でないことは言うまでもない。

八 顚倒無きが故に…有ればなり　偈cdの註釈。『無畏』は第一六偈に先立って「顚倒は存在する。顚倒者が存在する故に」と主張する反論者を想定する。ここではその反論が否定されたと、結論を下したことになる。

九 常、我、楽、浄　人は迷いのこの世界のすべてだが、無常であるのに常、苦なのに楽、不浄なのに浄、無我なのに我であると、事実と正反対の誤った観念（顚倒）を懐いている。これを有為の四顚倒という。中観思想はこの四顚倒を否定す

ることによって事実と考えられている無常、苦、不浄、無我も否定は否定の否定であるので否定されると説く。

……………………

一　性有らば　自性として存在するならば。『無畏』はただ「存在するならば」。偈bの「実に有らば」も梵偈は「存在する（vidyate）ならば」。次行の「定んで実事有るが故なり」も同じ。

二　若し常…是の事は然らず　この節の「実有なるべし」までは『無畏』と一致するが、その後は異なる。『無畏』では無我等を顛倒して理解することから、我等の四顛倒も存在するという反論である。羅什の対論者はそれに対して、無常等は実有であるから顛倒ではない。顛倒と反対であるから不顛倒と名づける。英訳はこう解釈するが、「相違」は矛盾の意味で多く用いられているので、「顛倒と名づけず」の理由を取り、「…相違するが故なり」で切り、改めて「不顛倒と名づくるは」と読むこともできる。㊂ではこの「名不顛倒」が「若不顛倒」（若し不顛倒ならば）。㊂はこの読み方を支持しているように取れる。

三　若し常…無きが故に　この節は『無畏』と同じ。

四　相い因待すること無きが故に　『無畏』は「相待しない」（anapekṣya）。羅什はそれを相待とも相因待とも訳す。

（大）三二中

五　顛倒滅すれば…諸行等も亦た滅す

是の常、我、楽、浄は　則ち是れ顛倒に非らず（二〇）

若し常、我、楽、浄は則ち顛倒に非らず。何を以っての故に。定んで実事有るが故なり。云何んが顛倒と言わん。

[20][二]若し常、我、楽、浄の倒の是の四は無しと謂わば、無常、苦、無我、不浄の是の四は応に実有なるべし。顛倒と名づけず。顛倒と相違するが故なり。不顛倒と名づくるは、是の事は然らず。何を以っての故に。

若し常、我、楽、浄にして　而も実には有ること無くば
無常、苦、不浄は　是れ則ち亦た応に無かるべし（二一）

[三]若し常、我、楽、浄の是の四が実に無くば、無常等の四事も亦た応に有るべからず。何を以っての故に。[四]相い因待すること無きが故に。

〔七　結論〕

〔七―一　結論（一）―顛倒の断絶・棄却によって輪廻からの解脱を説く十二支の還滅門は成立する―〕

[21]復た次に、

是くの如く顛倒[五]滅すれば　無明は則ち亦た滅す
無明が滅するを以っての故に　諸行等も亦た滅す（二二）

[六]是くの如くとは、其の義の如くなり。諸の顛倒を滅するが故に、十二因縁の[七]根本の無明も亦た滅す。無明滅するが故に、[八]三種の行業、乃至、[九]老死等は皆滅す。

【七—二 結論(二)—煩悩は実有でも虚妄でも断絶・棄却はない—】

22 復た次に、

若し煩悩は性[一〇]が実にして　而も[一一]所属有らば
[一二]云何んが当に断ず可けん　誰れか能く其の性を断ぜん　(二三)

若し諸の[一三]煩悩は即ち是れ顛倒にして、而も実にして[一四]性有らば、云何んが断ず可けん。誰れか能く其の性を断ぜん。

23 若し諸の煩悩は虚妄にして性無くも、而も断ず可しと謂わば、是れも亦た然らず。何を以っての故に。

[一五]若し煩悩は虚妄にして　性無く属無くば
云何んが当に断ず可けん　誰れか能く無性を断ぜん　(二四)

若し諸の煩悩は虚妄にして性無くば、則ち所属無し。云何んが断ず可けん。誰れか能く無性の法を断ぜん。

この偈は十二支縁起の第一支の無明がどうして第二支の行(この偈では第二六章の「業」の意味ではなく「生成のはたらき」であろう)等の十二支の根本条件・根拠であるかを明示する。無明は単なる無知、明知の欠如ではなく、無常等を常等と顛倒していることを内容・構造としているものである。この顛倒の関係二項である常等と無常等の滅(nirodha)によって無明等十二支の還滅が成り立つ(第二六章第一一、一二偈参照)。しかしこのように顛倒を根拠とすることは、十二支の論理が無意味になることでもある。顛倒とは根本的には、無自性を自性とする顛倒である。

六　是くの如くとは、其の義の如く　梵偈の「是くの如く」はevam(このように)。「其の義の如く」は、『無畏』では「この道(mārga)によって」。「義」には、みち、のり、義理の意味がある。

七　根本の無明　『無畏』は単に「無明」。無明は輪廻の根本。

八　三種の行業　羅什も『無畏』も、どの三種かを具体的に示してないが、羅什は第二六章「観十二因縁品」の第一偈の「三行」を、註釈では「身口意の業を以って…六趣の諸行を起こす」と解説している。

九　老死　十二支縁起の第一二支。

一〇　性が実にして　梵偈は「自性として実有」。

一一　所属　梵偈は「誰か或る者の所有」(kasya cit)。九二頁註五参照。

一二　云何んが…性を断ぜん　梵偈は「どうして「それらの煩悩は」除去され得るであろうか。誰が自性を除くであろうか」。

一三　煩悩は即ち是れ顛倒　煩悩即是顛倒は羅什の付加。

一四　実にして性有らば　『無畏』は「〈煩悩が自性として〉(以上偈と同じ)存在し、実有(bhūta＝梵偈)、真実在(tattva)で真実(satya)であるならば」。

一五　若し煩悩は虚妄…性無く属無くば　梵偈は「もし或る煩悩が或る者に(kasya-cit)自性として非実有ならば」。羅什はabhūtaを「虚妄」と「無性」(自性として存在しない)と二度訳していることになる。「属」については註一一参照。

中論 [1]観四諦品 第二十四　四十偈

〔一　対論者の主張〕

〔一―一　空は仏法を否定する〕

[2]問うて曰く、[二]四顛倒を破し、[三]四諦に通達すれば、[四]四沙門果を得。

若し一切は[五]皆空ならば　生も無く亦た滅も無し
是くの如くならば則ち　四聖諦の法有ること無し　（一）
四諦無きを以っての故に　[六]見苦と[六]断集と
[六]証滅と及び[六]修道と　是くの如き事は皆無し　（二）
是の事無きを以っての故に　則ち[七]四道果無し
四果有ること無きが故に　[八]得と向の者も亦た無し　（三）
若し[九]八賢聖無くば　則ち[九]僧宝有ること無し
四諦無きを以っての故に　亦た[九]法宝も有ること無し
法と僧の宝無きを以って　亦た[九]仏宝も有ること無し　（四）
是くの如く空を語る者は　是れ則ち三宝を破す　（五）

〔第一偈の註釈〕

若し一切世間は皆空にして[一〇]所有無くば、即ち応に生無く滅も無かるべし。生無く滅無きを以っての故に、則ち四聖諦無し。何を以っての故に。集諦より苦諦を生ず。集諦は是れ

一　問うて…四沙門果を得　この章と次の章は今までの章とは異なり、空の立場では道も涅槃もあり得ない、という対論者の論駁に対する、空の立場からの反論である。羅什は対論者を前章の顛倒を否定し、十二支縁起によって苦集滅道の四諦に通達して、四沙門果を得ることを説く者とするので、阿羅漢果を目指す声聞乗となる。

二　四顛倒　常楽我浄の四種の顛倒。九九頁註九参照。

三　四諦　聖者にとっての苦集滅道という四種の真実。四聖諦。

四　四沙門果　四沙門果は預流果等の四果（註八参照）のこと。因みに沙門は出家し苦行やヨーガによって解脱（涅槃、悟り）を求める修行者。

五　一切は皆空…滅も無し　一切は次の四聖諦から仏、日常の一切世俗の法。それらが無生無滅ということは、あらゆる意味の因果関係の否定を意味する。

六　見苦・断集・証滅・修道　梵偈は遍知 (parijñā)、断滅 (prahāṇa)、証得 (sākṣi-

因、苦諦は是れ果なり。苦の集を滅する諦を名づけて滅諦と為す。能く滅に至る諦を名づけて道諦と為す。道諦は是れ因、滅諦は是れ果なり。是くの如く四諦には因有り、果有り。若し生無く滅も無くば、則ち四諦無し。

〔第二偈の註釈〕

四諦無きが故に、則ち苦を見、集を断じ、滅を証し、道を修すること無し。

〔第三偈の註釈〕

見苦、断集、証滅、修道無きが故に、則ち四沙門果無し。四沙門果無きが故に、則ち四向と四得の者無し。

〔第四偈の註釈〕

若し此の八賢聖無くば、則ち僧宝無し。又た四聖諦無きが故に、法宝も亦た無し。

〔第五偈の註釈〕

若し法宝と僧宝と無くば、云何んが仏有らん。法を得るを名づけて仏と為す。[二一] 法無くば何ぞ仏有らん。汝が「諸法は皆空なり」と説かば、則ち三宝を壊す。

[3]復た次に、

〔一―二　空は倫理と世間をも否定する〕

karma）、修習（bhāvanā）（梵偈は、証得と修習の順序が逆）である。羅什がそれぞれに苦、集、滅、道を補う。

七　四道果　梵偈は四聖果。聖者の四種の成果である境位、四沙門果のこと。

八　得と向の者　梵偈は「果に住する者と〔果に〕向っていく者」。「得」は果を得た、果にいる者で、「向」は果に向って修行する者。四果の内の第一は、煩悩のない（無漏）智を生じて聖者の流れに預かり入り終った位になる預流果。（大三二下）その果に向っている状態を預流向。第二の一来果は、涅槃に入るために一度天界に生れ、再び人間界に転生して涅槃を得る聖者の位。一来向は一来果に向って惑を断っている位の聖者。第三の不還果は、すべての惑を断ち終って再び欲界に還ってこない聖者。不還向は不還果に向っている聖者。阿羅漢果は見道と修道のすべての惑を断ち切って、再び生死の世界に流転することのない聖者。阿羅漢向は不還果の聖者が阿羅漢に向って修行している状態の聖者をいう。これら四向・四果の八聖者を八賢聖という。

九　僧宝・法宝・仏宝　仏と法（教えと説かれた真実）と僧（教団、僧伽）が、最も貴重な宝であるので合せて三宝という。

一〇　所有無くば　無所有はここでは存在しないという意味で、対論者は空を無であると主張する。

二一　法を得るを名づけて仏と為す　羅什は仏を法宝、即ち真実の体得者と定義している。その「法」は四聖諦ではなく、この章の結論として説かれた第四〇偈の縁起（因縁法）であり、それを見ることが仏を見ることである。

[一]空法は[二]因果を壊し　亦た[三]罪福を壊す
亦復た悉く　[四]一切の世俗の法を[五]毀壊す　（六）

若し空法を[六]受けば、則ち罪福と及び罪福の果報を破し、亦た世俗の法を破す。是くの如き等の諸の過有るが故に、諸法は応に空なるべからず。

〔二　空の立場の解説〕

〔二―一　空相と空の因縁と空義の無知〕

4 答えて曰く、

汝は今実に　[七]空と空の因縁を知ること

一　空法は　梵偈は「空性を」（śūnyatām）であり、前偈の「是くの如く語る者」を補うべきである。第五偈cで羅什が「是くの如く空を語る者」と訳した梵偈は「是くの如く語る者」である。龍樹はこの「空性を」を「語る者」の目的格として補って、「空性を語る者」としていたものと思われる。羅什はそう解釈して第五偈を訳したことになる。龍樹はこの「空性を語る者は」を主語として、第五偈では「三宝を」、第六偈では「法と非法等（註三参照）を」「否定する」と、同一の主語に「否定する」という述語を二回繰り返している。羅什はこの第六偈では、「空法が毀壊する」と訳している。

二　因果　梵偈は「法と非法の果報の実有」。羅什はそれを先ず因果一般の問題とし、次に別に罪福を説く。ただし註釈では梵偈と同じ「罪福とその果報」と訳している。

三　罪福　梵偈の非法と法。非法は苦をもたらす悪業、法は楽果をもたらす善業。

四　一切の世俗の法　梵偈は「世間的なすべての言説」。世俗（saṃvṛti）は仏教独自の用語で、インド思想では言説（vyavahāra）が一般に用いられている。言説は、言語活動を含めたすべての世間の営為を意味する。羅什は訳語として言説も用いるが、漢語の言説では、言語表現活動だけに限定されるので、この場合は「世俗の法」と訳したのであろう。

五　毀壊す　梵偈では「君は否定する・破壊する」（pratibādhase）。第五偈では羅什は「破す」と訳す。第六偈のaとbの「壊す」は羅什の補訳であるが、「毀壊す」の略であろう。

六　受け　『無畏』の「〔空性を〕把握・執着している」（gṛhyamāṇa）の訳。

七　空と…知ること能わず　空と空の因縁と空の義は、梵偈では空性（śūnyatā）と空性に於ける目的（動機・効用、śūnyatāyāṃ prayojanam）と空性の意味（śūnyatārtha）の三事項である。この偈では、対論者は空は無に過ぎないと考えて、空を知った積りになって、空の立場を批判する。しかし彼らは知ったかぶって、空であるならば、仏法や人倫等の一切法を否定することになると言い募っているだけであって、本当には空を知ってはいない。その理由として龍樹はこれら空性等の三事項の無知を挙げる。このことはこの三事項を知ることこそが、中観思想の精髄・核心を完全に会得することであることを意味する。この三事項の会得こそが、中の立場の要諦なのである。ただし龍樹自身は三事項が何であるかを説いていない。『無畏』も唯だ「空性」を空性の相・特徴（lakṣaṇa）、「空性に於けるprayojana」を空性を説く目的（動機・効用）とするだけである。羅什が空性を「云何んが是れ空相なるや」、空性に於ける目的を「何の因縁を以って空を説く

や」と註釈しているのは、『無畏』の採用に過ぎない。このように『無畏』も羅什も三事項が何かを説明してはいない。その「何か」に答えたのは清弁と月称である。彼らは「prayojana」については、共に「すべての戯論の寂静である」とする。しかし「空性の意味」についての見解は全く異なる。ここに両者の空観・真実在観の相異が如実に示されている。清弁は「真如・如性（tathatā）の相」とするが、月称は「空性という語の意味（この点では月称は『無畏』に従う）で縁起である」と説くからである。この月称の解釈は、空性即縁起ということであるから、真実在（tattva）を諸法実相・法性（dharmatā）とする立場（第一八章、特に第七偈参照）であり、この立場は『中の頌』の核心を説く「戯論寂静である不生等の八不（＝空性）の縁起という仏説を説く」帰敬偈そのものである。このことは、月称の三事項の解釈は中観思想の正当的な見解そのものであることを示す。それに反して、龍樹が「空性の目的」等の三要件が空の会得に不可欠な必須の要件であることを断言した、まさにこの箇所に於いて、清弁が、三要件の中でも最も重要であると考えられる「空性の意味」を、「真如の相」であると言明したことは重大である。彼が『中の頌』で龍樹が説いた真実在（tattva）を、空性即縁起とする法性ではないことを言明したことになるからである。厳密に精査した訳ではないが、彼は『灯論』の中では真如が真実在であるとは説いていない。空性即縁起の立場で註釈しているようである。それにも拘らず、ここで真如の相を真実在としたのは、うっかりか、思わずか、意図的にか、龍樹の思想の解説という本分を忘れて、彼自身の本音を吐露してしまったか、漏らしてしまったとでも言うべきではなかろうか。しかしこの真実在観は決してこの場限りの思い付きではなかった。彼は帰敬偈の解釈でも、「八不の縁起」の八不即ち空性と縁起とを分断し、真実在である勝義は八不のみに限定し、縁起は世俗であるとするからである（詳しくは解題下、五三頁以下の清弁の項参照）。空性を真如とすることは、空性を法性とするよりも遥かに超越的な真実在と解釈することである。帰敬偈で八不と縁起とを勝義諦と世俗諦に区分したことは、この章で次に続く第八偈以下で、龍樹が二諦説を取り上げた必然性が何故かを暗示していると言うことができるであろう。清弁と月称の解釈の相異は案件の第一の「空性」にも顕著である。月称は空性を「真実在の相」（tattvasya lakṣaṇam）と極めて穏当な無内容な解釈をするだけであるが、清弁の「すべての把握・執着を離れた相である空性を対象とする智」は、恐らく「空性の相は執着によって把握される相でない、無相の相である空性」という限りにおいては、中観思想の空性を的確に捉えているが、そういう空性であってもそれを対象とする、智」ということは所取（対象）と能取（智）の二辺を離れた中の立場とは相い容れないであろうし、唯識思想に近いといえよう。空性を空性の智とするという見解を清弁は他の箇所でも説いているが、このことは自性清浄心といった唯心論の立場に立っていることを示すといってもよいであろう。それが真如の立場でもある。先に触れたように、羅什は「空性に於ける目的」を「空の因縁」と訳し、対論者は何が空を説く因縁かを理解していないと論駁する。羅什は因縁を「縁起」という論理や因果関係の因の分析の「因と縁」の他に、「きっかけ・理由・ゆえん」等の意味でも用いているようであるので、羅什は「空性に於ける目的」を空性を説く理由・所以・由縁」と理解していたことになろう。或いは漢語の「因縁」は①つて、手づる、②機会（『新字源』）ということであるので、「空の因縁」は「空を説く手がかり」といった意味になろう。龍樹は次の第八―一〇偈で可成り唐突に、言説、言語による説明が空性を理解させ、悟らせる唯一の手段であるという二諦説を説いているので、羅什はその二諦説こそが空性を説く手がかり・伝達の手段を説いたものと解釈し、龍樹は「空性に於ける prayojana」でそのことを説こうとしたと解釈して、空を説く因縁と訳したのかも知れない。

及び空の義を知ること能わず　是の故に[一]自ら悩を生ず（七）

汝は、云何んが是れ空相なるや、何の因縁を以って空を説くやを解せず。亦た空の義を解せず。如実に知ること能わざるが故に、是くの如き疑難を生ず。

〔二―二　二諦の区別の無知は仏説の真実義を塞ぐ〕

[5]復た次に、

諸仏は[二]二諦に依りて　衆生の為めに法を説く
一には[三]世俗諦を以ってし　二には[四]第一義諦なり（八）
若し人　二諦を[五]分別することを知ること能わずば
則ち[六]深仏法に於いて　真実義を知らず（九）

世俗諦とは、一切法は性が空なるも、而も世間は[七]顛倒の故に[八]虚妄の法を生ず。[九]世間に於いて是れ実なり。[一〇]諸の賢聖は真に[一一]顛倒性なりと知るが故に、[一二]一切法は皆空にして無生なりと知る。[一三]聖人に於いては是れ第一義諦にして、名づけて実と為す。諸仏は是の二諦に依りて、而して衆生の為めに法を説く。

若し人が如実に二諦を分別すること能わずば、則ち甚深の仏法に於いて実義を知らず。

〔二―三　諸法不生の真実在の証得には言説が不可欠である〕

[6]若し一切法の不生は是れ第一義諦なり、第二の俗諦を須いずと謂わば、是れ亦た然らず。何を以っての故に。

（大）三三上

一　自ら悩を生ず　梵偈の vihanyase、vi-√han の受動形は、to be frustrated or disappointed, exert one's self in vain (cf. vi-han, MW, p.1002) であるが、漢訳には han, vihan の派生語に苦や悩の訳語が見られるし、過去分詞の vihata にも苦しめられたといった意味があるとするので、羅什の訳は誤訳どころか、「悩む・思い煩う・心の悩み」を意味する「悩」は、対論者の精神的、内面的な心の状態にまで立ち入っていると考えれば、寧ろ適訳というべきかも知れない。註釈では「是くの如き疑難を生ず」であるから、「悩」を更に具体的に説いている。「是くの如き」は、対論者が第一偈から第六偈に亘って、空が仏法も人倫も世間の営為も破滅すると説いた、そういう疑難である。「難」には「うれい（憂難）、苦しみ（苦難）、責め詰る（非難）や拒む」といった意味があるとのことであるから、偈の悩を考慮すれば「疑って悩む・思い煩う」ということになり、対論者が空の立場が一切の破壊になると説いている点に注目すれば、対論者は疑って責め詰り、拒んでいるということになろう。vihanyase が「あなた（対論者）は無駄な努力をしている」(exert one's self in vain) であれば、龍樹は客観的に対論者の主張を評価しているといえるが、羅什は龍樹が対論者の心を忖度していると解釈していることになろう。

若し俗諦に依らずば[一四]　第一義を得ず[一五]
第一義を得ずば[一六]　則ち涅槃を得ず[一七]　（一〇）

二　二諦　世俗諦と勝義諦。羅什は勝義諦を第一義諦と訳す。この偈と次の二偈で龍樹は、『中の頌』では唯一度、二諦を論ずる。内容から言教の二諦とか約教の二諦といわれる。

三　世俗諦　世間で一般に認められている真実・真理。単に日常の真理や真実だけでなく、科学や学問や哲学での真理や真実を含めた、言葉で理解されるすべての真実・真理。

四　第一義諦　最高の真実在である諦（真理）。

五　分別　この場合はvibhāga（分けること・区別）の訳。

六　深仏法　梵偈では「仏の教説における深遠な真実在を」。梵偈では「深遠な」は真実在の形容詞であるが、羅什は仏の教説の形容詞と取る。梵偈の方が適切であろう。しかし羅什は註釈でも「甚深の仏法に於いて実義を」と訳している。甚深はgambhīraの一般的漢訳語、実義は真実在。深仏法と羅什が訳したのは、仏の教説は意味深遠で、難解という気持を持っていたからであろう。

七　顛倒の故に　『無畏』は「世間の人々は顛倒をさとっていないので」。

八　虚妄の法を生ず　『無畏』は「すべての法は生ずると認識する」。虚妄は非実有（abhūta）で、世間のすべての法（事物）は実有でなく無でなく、虚妄である。

九　世間に於いて是れ実なり　『無畏』は「それが彼らだけにとって世俗に於ける諦そのものである」。「世間」は世間の人々で、「実」は諦の訳。『無畏』がこれを「世俗諦である」とするように、世俗諦の語義説明に当る。

一〇　諸の賢聖　『無畏』は「聖者たち」（āryāḥ）。八賢聖（一〇三頁註八参照）ではない。

一一　真に顛倒性なりと知る　『無畏』は「不顛倒に悟っている」。羅什は不顛倒に悟ることを、顛倒を顛倒であると真に知ることであると解釈したのであろう。

一二　一切法は皆空にして無生なりと知る　『無畏』は「一切法は無生と見（直証す）る」。「空にして」は羅什の補訳。「知る」を羅什は「悟る」（註一一参照）やこの場合のように見（証）（dṛṣṭi, darśana）という重い意味で用いている。

一三　聖人に於いては…実と為す　『無畏』は「それが彼ら（聖者）だけにとって最高の真実在として、まさに諦であるので、第一義諦である」。羅什は世俗諦を世間の人々にとって実、第一義諦を聖人における実と区別している。

一四　俗諦に依らずば　梵偈は「言説に依拠しないでは」。羅什は註釈では「言説に因る」としている。言説と勝義の関係については解題上、四五頁以下参照。

一五　得ず　梵偈は「教示されない」（na deśyate）。羅什は註釈では「説く可からず」と梵偈をほぼ忠実に訳して、俗諦・言葉による説明に依らなければ、第一義が証得できないという、偈の所説を踏まえた説明をしている。

一六　得ずば　梵偈は「依らないでは」（T 2）、又は、「証得しないでは」（月称）。羅什の訳、「得ず」は証得しないの意味であろう。

一七　得ず　梵偈は「証得されない」。羅什は註一五、一六の箇所と共に、皆「得ず」と訳しているが、この場合も註釈では「至ることを得ん」と訳し変えている。

第一義は皆言説に因る。言説は是れ世俗なり。是の故に、若し世俗に依らずば、第一義は則ち説く可からず。

若し第一義を得ずば、云何んが涅槃に至ることを得ん。是の故に、[一]諸法は無生なりと雖も、而も二諦有り。

〔一一四　空の無知は自らを滅ぼす〕

[7]復た次に、

[二]正しく空を観ずること能わざれば　[三]鈍根は則ち自ら害す
[四]善からざる呪術　[五]善く捉えられざる毒蛇の如し　（一一）

若し人が鈍根にして善く空法を解せずば、空に於いて[六]失有りて而も邪見を生ず。[七]利の為めに毒蛇を捉うるに、善く捉うること能わずして、反って為めに害せらるるが如し。又た[八]呪術にて所作有らんと欲するも、善く成ずること能わずば、則ち還って自ら害するが如し。鈍根が空法を観ずるも亦た是くの如し。

〔一一五　仏の沈黙の理由〕

[8]復た次に、

[九]世尊は是の法が　[一〇]甚深微妙の相にして
[一一]鈍根の及ぶ所に非らざるを知りて　是の故に説くことを欲せず　（一二）

世尊は、法が甚深微妙にして鈍根の解する所に非らざるを以って、是の故に説くことを

一　諸法は無生なりと雖も　『無畏』にはないが、羅什は、第一〇偈に先立つ「一切法の不生は是れ第一義諦なり。第二の俗諦を須いず」という反論に対する解答であることを、明示するために加えたのであろう。「而も二諦有り」は『無畏』では「二諦が説かれる（仮名）べきである」。

二　正しく空を観ずること能わざれば　梵偈は「悪しく見ら（考察さ）れた空性は」。

三　鈍根は則ち自ら害す　梵偈は「智慧の劣る者を破滅させる」。

四　善からざる呪術　梵偈では「悪しく執行された明呪」。底本は「呪術を善くせず」と読む。

五　善く捉えられざる毒蛇の如し　梵偈は「悪しく摑まえられた蛇」。底本は「善く毒蛇を捉えざる」。

六　失有りて而も邪見を生ず　『無畏』は「彼（鈍根）に大きな不幸を生じる」。羅什は大きな不幸を、空に関して誤りを犯し、誤まるだけでなく邪見を生ずと、具体的に不幸の内容を解説したのであろう。

七　利の為めに毒蛇を捉うるに　底本は「毒蛇を捉うるに利あらんと為すも」。『無畏』は偈と同文。羅什は蛇を捉える者は利益を求めて捕獲しようとするのに、反って害されるという意味で、「利の為めに」（為利）を加えたのであろう。

八　呪術にて所作有らん　『無畏』は「明

欲せず。

〔二一六　対論者の批判は空には中らない〕

9 復た次に、

汝は我れ空に著して[一三]　而して我れ過を生ずと為すと謂うも
汝の今説く所の過は　空に於いては則ち有ること無し　（一三）

汝は、我れ空に著するが故に、我れ過を生ずと為すと謂うも、我が説く所の性空[一四]は、空も亦復た空にして、是くの如き過無し。

〔二一七　空において一切は成立する〕

10 復た次に、

[一五]空義有るを以っての故に　一切法は成ずることを得

呪（vidyā・偈の「呪術」も同じ語）と真言（mantra）が不完全な（汚れた、し損じた、逸脱した（ñams pa, paribhraṣṭa））作法の執行（kriyā）と儀軌（ācāra、又はvidhi）によって（『無畏』の独訳（p.151）は、vidyā と mantra-karman と vidhi が劣った（hīna）〔手段〕を通して〕」。羅什は『無畏』が挙げた真言と儀軌を並記する意味が余りないからか、それを削除して、偈に絞って註釈したのであろう。

九　世尊は…欲せず　この偈は「説法の躊躇」として知られる故事の、龍樹の解釈。

一〇　法　空性という真実在。

一一　甚深微妙の相　羅什の見解。空相（一〇四頁註七参照）が甚深（一〇七頁註六参照）微妙な（sūkṣma・玄妙で人知では知り得ない）相。第一章第一〇偈参照。

一二　及ぶ所　梵偈は「[この法が]究め難い」。T訳は根底・源底（gtiṅ）が究め難い。

一三　空に著して　梵偈の「誹謗・論難」（adhilaya）を、羅什は「執着」（laya は執着、固執）に preverb の adhi（大いに、増上）を加えた語と取っている。「誹謗」という意味は仏教語としての意味。補註9参照。

一四　性空　『無畏』は偈aと同じ「空性に」である。羅什はその空性を「自性を欠く、即ち性空」（svabhāvaśūnya）とする。彼はその性空を「空亦復空」、空も空であることであると念を押す。

一五　空義有るを…成ずることを得　梵偈は「或るものに空性が成り立つ、そのものにすべてが成り立つ」。空が虚無主義の超克であることを示す重要な偈である。空義は空ということ、空という語義や意味というよりも、空が実相であるといった意味であろう。

若し空義無くば　一切は則ち成ぜず（二四）

空義有るを以っての故に、[一]一切の世間と出世間との法は皆悉く成就す。若し空義無くば、則ち皆成就せず。

〔二―八　有の立場と空の立場の逆倒性〕

[11]復た次に、

汝は今自ら過有りて　而も以って我れに[二]廻向す
人の馬に乗る者が　自ら[三]所乗を忘るるが如し（二五）

汝は有の法の中に於いて過有るに、自ら覚ること能わずして、而も空の中に於いて過を見る。人の馬に乗りて而も其の所乗を忘るるが如し。[12][四]何を以っての故に。

若し汝が[五]諸法は　決定して性有りと見ば
即ち諸法は　因無く亦た縁無しと見ると為す（二六）

汝は諸法は定性有りと説く。若し爾らば、則ち諸法は因無く縁無しと見るなり。[六]何を以っての故に。若し法に決定して性有らば、則ち応に生ぜず滅せざるべし。是くの如き法は何ぞ因縁を用いん。若し諸法が因縁より生ぜば、則ち性有ること無し。是の故に、諸法に決定して性有らば、則ち因縁無し。

〔二―九　有の立場は一切法の因果・生滅を否定する〕

若し諸法は決定して自性に住すと謂わば、是れ則ち然らず。何を以っての故に。

一　一切の世間と…悉く成就す　『無畏』は「すべての世間と出世間」。「法」は事象・物事を意味しよう。

二　我れに廻向す　梵偈は「自分の誤りを我々に投げつける」。転嫁する。

三　所乗　馬に乗っていること。梵偈は「「乗っている」馬を忘れる」。

四　何を以っての故に　底本は可以故。

五　諸法は決定して性有りと見ば　梵偈は「自性として事物の実有を見る」。註釈では「諸法は定性有り」。定性も決定して性〔有り〕も自性。

六　何を以っての故に…則ち然らず　この節から第一七偈の前までは、羅什の註釈。羅什は因縁、即ち縁起と自性の存在の矛盾によって自性を否定する。ここではその理由として、自性があることは事物が生じないし滅することもないこととなることを挙げる。

㊅三三中

七　因と果と作者と作法　因等の梵語を挙げると、因はkāraṇa（行為の原因）、果はkārya（行為の結果）、作はkaraṇa（行為の手段）、作者はkartṛ（行為者）、作法はkriyā（行為）。総じてあらゆる行為の五成因（註釈では「諸事」で表わす）。

八　一切万物の生滅を壊すと為す　梵偈は「生と滅と果報（phala）を対論者は否定する」。羅什は果報が一切万物であり、その万物の生滅を自性が否定するとする。

九　衆因縁生法…中道の義なり　この偈は、中国では空仮中の三諦偈と呼ばれ、

即ち因と果と　[七]作と作者と作法とを破し
亦復た[八]一切　万物の生滅を壊すと為す　（一七）

諸法に定性有らば、則ち因と果等の諸事無し。偈に説くが如し。

〔三　結論（一）——縁起は空仮中である——〕

13 [九]衆因縁生法　我れは即ち是れ[一〇]無と説く
亦た是れ[一一]仮名と為す　亦た是れ[一二]中道の義なり　（一八）
未だ曾て一法も　[一三]因縁より生ぜざるもの有らず
是の故に一切法は　是れ空ならざる者無し　（一九）

衆因縁生法、我れは即ち是れ空と説く。何を以っての故に。[一四]衆縁具足し和合して而して[一五]物は生ず。是の物は[一六]衆因縁に属するが故に、自性無し。自性無きが故に空なり。[一七]空も亦復た空なり。但だ衆生を[一八]引導せんが為めの故に、仮名を以って説くのみ。有と無との二辺を

大乗思想の根幹をなす範疇として重視されている。衆因縁生法は、梵偈では縁起。羅什訳の「諸の原因や条件によって生じる事物」は縁起の基本的語義解釈。

一〇　無　梵偈では「空性」(śūnyatā)。羅什も註釈では空と訳す。

一一　仮名　upādāya prajñaptiḥ（五蘊・身体に依って・取得して言葉で知らしめること）。仮名という訳語は仮に名づけること。すべてのものは実有でなく、唯言葉・概念だけの存在であること。「引導」（註一八参照）は羅什の prajñapti の意訳であろう。第二二章第一一偈参照。

一二　中道の義　梵偈は中道・中観（madhyamā pratipad）。pratipad は、入ること・近づくこと・修行・観察等を意味する。月称は道路（mārga）を同義語とする。註釈の説く「有と無という二辺（相対的な相対立する立場）を離れた」中道・中観という無立場の立場。

一三　因縁より生ぜざるもの有らず　梵偈は「縁らないで生じている」(apratītya samutpannaḥ)。T は羅什訳と同じく apratītyasamutpanna（縁って生じていない、縁起したものでない）。

一四　衆縁具足し　以下は羅什自身の註釈で、縁起即空の理由を説く。「衆縁具足し和合して」は、羅什の縁起観である衆因縁和合生で、和合の原語の sāmagrī は、因縁の総体。

一五　物　事物のこと。羅什は訳の場合は bhāva（事物）も dharma（法）も多く法と訳すが、すべてのもの（sarva）の場合は時に万物と訳す。この場合は訳でないので、物（もの）を用いたのであろう。

一六　衆因縁に属す　因縁にしたがう。因縁に依属・依存・依拠することで、要するに縁起すること。

一七　空も亦復た空　ここでは、すべての事物の自性が空であるように、空性も、即ち空性というものも空である、と単に否定を空性にも適用し、否定を徹底しているだけのように見える。しかし羅什は空であるから空性も不可説であるが、空性という言葉・名辞で仮に説いているだけだと、空性と仮名とを解釈しているようにも見える。

一八　引導　衆生、即ち人々を仏道に引き入れ教え導くこと。

離るるが故に、名づけて中道と為す。是の法は性無きが故に、有と言うことを得ず。亦た一空無きが故に、無と言うことを得ず。

若し法に二性相有らば、則ち衆縁を待たずして而も有り。若し衆縁を待たずば、則ち法無し。是の故に空ならざる法有ること無し。

〔四　有の立場の否定〕

〔四―一　四聖諦の不成立〕

三汝が上に説く所の、空法に過有りとは、此の過は今還って汝に在り。[14]何を以っての故に。

四若し一切が空ならずば　則ち生滅有ること無し
是くの如くならば則ち　四聖諦の法有ること無し　（二〇）

若し一切法は各各が性有りて空ならずば、則ち生滅有ること無し。生滅無きが故に、則ち四聖諦の法無し。[15]何を以っての故に。

〔苦諦〕

苦が縁より生ぜずば　云何んが当に苦有るべけん
五無常は是れ苦の義なり　六定性ならば無常無し　（二一）

苦は縁より生ぜざるが故に、則ち苦無し。何を以っての故に。経に「無常は是れ苦の義なり」と説く。若し苦に定性有らば、云何んが無常有らん。七自性を捨てざるを以っての故なり。

〔集諦〕

一　空無き…言うことを得ず　「無と言うことを得ず」は、有無の二辺のなかの無〔の辺〕の否定であるが、その理由として説かれた「空無きが故に」は、有の場合は「性即ち自性がない故に」であるから、「自性の無である空〔性〕も無い故に」であろう。śūnya は形容詞、漢語の空は名詞。羅什は偈では空を無とし、ここでは、無であるべきなのに空を使用しているように見える。

二　性相　(梵)は性。性相は自性や自相と同じ意味であり、従来繰返し主張されているように、自性と縁起が矛盾することによる否定。

三　汝が上に…汝に在り　第六偈までで対論者が論じている空の立場が陥るとされる誤謬が、実は逆に対論者の主張の誤謬になるという反論の開始。

四　若し一切が…有ること無し　この偈は特に梵偈では、第一偈の偈aの śūnya（空）を aśūnya（不空）に変えただけである。羅什訳でも殆ど同じ。

五　無常は是れ苦の義なり　「無常なものは苦であり、苦であるものは無我である」という主張は、原始経典によく見られる仏教の根本命題である。　(大)三三下

六　定性ならば無常無し　梵偈は「それは自性があるとき（svabhāve sati）（第二四偈a参照）存在しない」。「それ」を羅什等は無常とする。

七　自性を捨てざるを以っての故なり

[16]復た次に、

若し苦に定性有らば　[八]何故に集より生ぜん
是の故に[九]集有ること無し　空の義を破するを以っての故なり　（二二）

若し苦に定性有らば、則ち応に更に生ずべからず。先に已に有るが故なり。若し爾らば、則ち集諦無し。空の義を壊するを以っての故なり。

〔滅諦〕

[17]復た次に、

苦に若し[一〇]定性有らば　則ち応に滅有るべからず
汝は定性に[一一]著するが故に　即ち[一二]滅諦を破す　（二三）

苦に若し定性有らば、則ち応に滅すべからず。何を以っての故に。性は則ち滅すること無きが[一三]故なり。

〔道諦〕

[18]復た次に、

[一四]苦に若し定性有らば　則ち修道有ること無し
若し[一五]道にして修習す可くば　即ち定性有ること無し　（二四）

[一六]法が若し定んで有ならば、則ち修道有ること無し。何を以っての故に。若し法が実なら

『無畏』にない。羅什自身が加えた自性の苦が無常でない理由。多く「自性を離れ〔ざる〕」であるが、「捨て〔ざる〕」を用いているのは彼自身の註釈だからか。

八　何故に集より生ぜん　梵偈は「どうしてさらに〔集まって〕生ずるであろうか」。羅什のようにkimは疑問詞と取ったが、疑問代名詞として「何が」とも取れる。羅什の「集より生ぜん」は適確な意訳。註釈の「応に更に生ずべからず」は梵偈に近い。

九　集有ること無し　梵偈は「空性を否定する者には集は存在しない」。この集は羅什が註釈で示すように集諦。

一〇　定性有らば　梵偈は「自性をもって存在している〔苦〕には」。

一一　著　梵偈は「〔自性に〕取り憑かれている・夢中になっているので」。

一二　滅諦を破す　梵偈は「滅を否定する」。諦を加える点は、註九参照。

一三　故なり　羅什は第二三偈cdに註釈を加えていない。『無畏』は偈の繰返し。

一四　苦に若し定性有らば　梵偈は「自性があるとき」。羅什は偈のaを第二二、二三偈と共に「苦に自性が有らば」とする。

一五　道にして修習す可くば　梵偈は「道が修習されるならば」。

一六　法が若し…有ること無し　この一文は実質偈の繰返し。『無畏』は「法が」ではなく、偈と同じ「道が自性である」とするが、羅什は道だけでなく一般論として「法が自性であれば」とする。月称も「諸事物が有自性ならば」とする点で、羅什と一致する。

ば、則ち是れ常なり。[一]常ならば、則ち増益す可からず。
若し道にして修す可くば、道は則ち定性有ること無し。
[19]復た次に、

若し苦諦有ること無く　及び集と滅との諦無くば
[二]苦を滅す可き所の道は　竟に何れの所に至ると為ん（二五）

諸法は若し先に定んで性有らば、則ち苦集滅の諦無し。今滅苦の道は竟に何れの滅苦の処に至ると為ん。

〔四―二　苦の遍知、集の永断、滅の作証、道の修習の否定〕

[20]復た次に、

若し[三]苦に定んで性有りて　先より来、見ざる所ならば
今に於いて云何んが見ん　其の性は異ならざるが故なり（二六）

若し先に[四]凡夫の時に苦の性を見ること能わずば、今も亦た応に見るべからず。何を以っての故に。[五]不見の性は定まれるが故なり。

[21]復た次に、

[六]見苦の然らざるが如く　断集と及び証滅と
修道と及び四果とは　是れ亦た皆然らず（二七）

[七]苦諦の性が先に不見ならば、後にも亦た応に見るべからざるが如く、是くの如く、亦た応に断集と証滅と修道と有るべからず。

一　常ならば、則ち増益す可からず　『無畏』は「常なるものには修習し成就する方便（手段・upāya）がない」。「増益」は一般には、或る事物（又は無）に別の事物（又は有）を付託するという誤り、又は、付託されたものの認識という誤知をいうが、ここでは常では修習し成就する方便、即ち道諦の設定ができない、裏からいえば、空に於いて仮名として道が方便として成立することを、羅什は増益と表現したのであろう。増益はときにこのような肯定的な創造的な意味にも用いられる。一二〇頁註三参照。

二　苦を滅す…至ると為ん　梵偈は「道はあなたをどのような苦の滅に到達させるであろうか」。

三　苦に定んで…故なり　梵偈は「［苦が］自性として不遍知であるならば、それの遍知がどうして後に（今に於いて）あろうか。自性は不変・不動（samavasthitaḥ）であると言われているではないか」。「見」「不見」は遍知・不遍知の訳。

四　凡夫の時…見るべからず　他の諸註釈は単に抽象的に前と後とするだけであるが、羅什は「先に」を凡夫の時期とするので、「今も」は聖者の時にも、と解釈しているようにも見える。

五　不見の性は定まれるが故なり　『無畏』の相当箇所は偈のd（註三参照）のsamavasthitaḥ（不変・不動）の前にnes par（niyatam 等）、即ち一定した・決定しているという語を加えただけである。

何を以っての故に。是の集の性は先より来、断ぜざれば、今も亦た応に断ずべからず。性は断ず可からざるが故なり。
滅も先より来、証せざれば、今も亦た応に証すべからず。先より来、証せざるが故なり。
道も先より来、修せざれば、今も亦た応に修すべからず。先より来、修せざるが故なり。是の故に、四聖諦の見と断と証と修との四種の行は、皆応に有るべからず。四種の行無きが故に、四道果も亦た無し。[22]何を以っての故に。

[八]是の四道果の性は　先より来得可からず
[九]諸法の性が若し定ならば　今云何んが得可けん（二八）

諸法は若し定性有らば、四沙門果は先より来、未だ得ざるに、今云何んが得可けん。若し得可くば、性は即ち定無し。

〔四—三　法宝（四聖諦）と僧宝（八賢聖）の否定〕

[23]復た次に、

若し四果有ること無くば　則ち[一〇]得と向との者無し
[一一]八聖無きを以っての故に　則ち[一二]僧宝有ること無し（二九）

四沙門果無きが故に、則ち得果と向果との者無し。八賢聖無きが故に、則ち僧宝有ることと無し。而ち[一三]経に「八賢聖を名づけて僧宝と為す」と説けばなり。

[24]復た次に、

羅什はそれだけを「定まれる」と訳し、不変・不動は省略したのであろう。
六　見苦の…皆然らず　梵偈は「まったく同じように、あなたには永断と作証の二と修習も、四果も亦た成り立たない（妥当しない）」。
七　苦諦の…皆応に有るべからず　(大)三四上　この註釈はすべて『無畏』の意訳。
八　是の四道果の性は　梵偈は「自性として証得されたことのない果が」で、羅什偈のd「得可けん」の主語。「四道果」は果、「性」は自性として。
九　諸法の性が若し定ならば　梵偈は「自性を執取・確信する人には」。龍樹は執着し、自性の存在を確信する人の問題とするが、羅什は自性そのものの必然的帰結とする。
一〇　得と向との者　梵偈では「果に住する者も［果に］向う者も」。一〇三頁註八参照。
一一　八聖　梵偈は「八種の丈夫といわれる人」(aṣṭau puruṣapudgala)。一〇三頁註八参照。
一二　僧宝　梵偈は「僧伽」(saṃgha)、教団。
一三　経に…説けばなり　八賢聖を僧宝とする教証を挙げるのは羅什のみ。インドでは解りきったことでも、当時の中国では小乗仏教の八賢聖と三宝の一である僧宝は、直には結びつかなかったのであろうか。

四聖諦無きが故に　亦た[一]法宝有ること無し
[二]法宝と僧宝と無くば　云何んが仏宝有らん　（三〇）

四聖諦を行じて[三]涅槃の法を得。若し四諦無くば、則ち法宝無し。若し二宝無くば、云何んが当に仏宝有るべき。汝は是くの如き[四]因縁を以って、諸法の定性を説かば、則ち三宝を壊す。

〔四—四　仏宝の否定〕

問うて曰く、汝は諸法を破すと雖も、[五]究竟道の阿耨多羅三藐三菩提は応に有るべし。是の道に因るが故に、名づけて仏と為す。

[25]答えて曰く、

汝の説にては則ち　菩提に因らずして而も仏有り
亦復た仏に因らずして　而も菩提有り　（三一）

汝が諸法に定性有りと説かば、則ち応に菩提に因りて仏有り、仏に因りて菩提有るべからず。是の二の性は常に定なるが故なり。

[26]復た次に、

復た[六]勧めて精進して　菩提道を修行すと雖も
若し先に仏の性に非らずば　応に成仏することを得べからず　（三二）

先に[七]性無きを以っての故に、鉄に金の性無くば、復た種種に鍛煉すと雖も、終に金と成らざるが如し。

一　法宝　梵偈では「正法」(saddharma)。対論者には四聖諦が正法であり、法宝である。
二　法宝と僧宝と無くば　梵偈では「法と僧伽が存在しないとき」。
三　涅槃の法を得　法宝の法か、法を得るのは仏か阿羅漢か。
四　因縁　理由、論拠、論理を意味しよう。
五　究竟道　究極の道。道を英訳が老荘の道（tao）とするように、この道は道諦の道でなく、道場（bodhimaṇḍa）の道即ち菩提であり、従って阿耨多羅三藐三菩提（無上正等覚・この上なく正しい完全な悟り（菩提））である。
六　勧めて…得べからず　梵偈は「あなたによれば、自性として仏でない者は菩提を求めて努力しても、菩薩行において菩提を証得することはないであろう」。菩薩行を羅什は菩提道、Tも菩提行。解題上、五二頁参照。
七　性無きを以って…如し　この註釈は羅什自身の見解。この言い方では彼は仏性、仏の自性を認めているように見えなくもない。
八　若し諸法が不空ならば　梵偈にない。
九　不空ならば…以っての故なり　梵偈は「空でないものに、なすべき何があろうか。自性は［何も］なされることがないからである」。
一〇　作と作者と無き　偈では「作者」は「罪福を作す者」（梵偈ａｂ）。作（作具）

〔四—五 倫理の否定〕

[27]復た次に、

八 若し諸法が不空ならば 罪福を作す者無し
九 不空ならば何の作す所あらん 其の性は定まるを以っての故なり （三三）

若し諸法が不空ならば、終に人の罪福を作す者有ること無し。何を以っての故に。罪福の性は先に已に定まるが故なり。又た一〇作と作者と無きが故なり。

[28]復た次に、

一一 汝は罪福の中に於いて 果報を生ぜず
是れ則ち罪福を離れて 而も諸の果報有り （三四）

汝に罪福の因縁の中に於いて皆果報無くば、則ち応に罪福の因縁を離れて而も果報有るべし。何を以っての故に。一二果報は因を待たずして出づるが故なり。

問うて曰く、一三罪福を離れて善悪の果報は無かる可し。但だ罪福より善悪の果報有り。

[29]答えて曰く、

一四 若し罪福より 而して果報を生ずと謂わば
一五 果は罪福より生ず 云何んが不空と言わん （三五）

は偈cdで間接的に説かれている。清弁、月称も註釈でkaraṇa・byed paがあり得ないことに言及しているから、羅什もkaraṇa（行為の手段）の意味の「作」を否定したのであろう。

一一 汝は罪福の…果報有り 梵偈は「法と非法とを因とする果報はあなたには存在しない（梵cd、Tab）、法と非法となしで、果報があなたには存在する」。㊅三四中この偈のabとcdを月称は順序を入れ替えている。月称以外の諸註釈（羅什を含む）が原型であろう。この偈は前偈に続いて、事物が空でない場合。

一二 果報は因を…故なり 前偈の註釈と同じく、偈を説いた後に、「何を以っての故に」と理由を問うた上で、「果報が因に相待しないで生ずることになる故に」と答える。

一三 罪福を離れて…果報有り 対論者は第三四偈の龍樹の批判を受け容れて、罪福がなければ、果報がないことを認めるが、罪業と悪果、福業と善果の因果関係があることを主張する。

一四 若し罪福より…謂わば 梵偈は「もし法と非法とを因とする果報が、あなたにあるならば」。この梵偈は前偈のcdの「法と非法とを因とする果報が、あなたにはないことになる」と、傍点の部分（ca を vā, tava na を yadi te）を改めただけである。

一五 果は…不空と言わん 梵偈は「罪福より生じた果が、どうしてあなたには不空なのか」。

若し罪福を離れて善悪の果無くば、云何んが果は不空なりと言わん。若し爾らば、作者を離れれば則ち罪福無し。汝が先に[一]諸法の不空を説けるは、是の事は然らず。

〔四―六　世俗法の否定〕

[30]復た次に、

汝が[二]一切法の　諸の因縁の空義を破せば
則ち[三]世俗に於いて　諸の余の所有法を破す　（三六）

汝が若し衆因縁法の第一空義を破せば、則ち一切の世俗法を破す。[31]何を以っての故に。

若し[四]空の義を破せば　即ち応に所作無かるべく
無作にして而も作有り　不作を作者と名づけん　（三七）

若し空の義を破せば、則ち[五]一切の果は皆、作無く因無く、又た不作にして而も作あり、又た一切の作者は応に[六]所作有るべからず。又た[七]作者を離れて応に業有り、果報有り、受者有るべし。但だ是の事は皆然らず。是の故に応に空を破すべからず。

[32]復た次に、

若し決定の[八]性有らば　[九]世間の種種相は
則ち不生不滅[一〇]　常住にして而して不壊ならん　（三八）

若し諸法に定性有らば、則ち世間の種種相、天、人、畜生、万物は、皆応に不生不滅にして常住不壊なるべし。何を以っての故に。[一一]実性有りて変異す可からざるが故なり。而も[一二]万物は各変異相有りて生滅変易するを現見す。是の故に応に定性有るべからず。

一　先に諸法の…然らず　第六偈までの空の否定。直接的には第六偈註釈の「諸法は応に空なるべからず」の否定。

二　汝が一切法の…破せば　梵偈は「縁起の空性を否定する」。羅什訳の「空義」はこの場合は空性（śūnyatā）の訳であるから「空性の意味」（śūnyatārtha）（一〇四頁註七参照）ではない。註釈中の「衆因縁法」は縁起した一切法。「第一空義」は空義が偈のように空性であれば、羅什はparamārtha（勝義）を第一義と訳すので、最高の空性となるが、縁起が空の真意であることを強調しただけのことであろう。

三　世俗に於いて…法を破す　梵偈は「世間的なすべての言説を否定する」。第六偈のcd（本文一〇四頁二行、同頁註四参照）と同文である。羅什は「すべての言説」を「諸余所有法」と訳す。「余の」は世間的なすべての言説を四聖諦等の仏道や善悪の倫理以外のあまりと表現したのであろう。衆因縁法の空義を否定することが、一切世俗法の否定であるというだけのことである。このように羅什と月称は第六偈で対論者が反論を絞めくくった、その同じ文言で対論者の否定を終えている（T1はabとcdの順序を、羅什と同じく改めてさえいる）。それに対してT2では梵偈の順序で「すべての世間の言説を否定し、縁起であるものの空性をも否定する」としている。

四　空の義…名づけん　梵偈は「空性を

復た次に、[33]

一三 若し空有ること無くば　未得は応に得べからず
亦た煩悩を断ずること無く　亦た苦の尽くる事無し　（三九）

若し空法有ること無くば、則ち一四世間と出世間との所有功徳の未得者は、皆応に得べからず。

否定する者には、なされるべきもの（行為の対象＝所作）が何もないであろう。
㊅三四下
行為は開始されないであろう。行為していないものが行為者であろう」。

五　一切の果は…因無く　偈と対応させれば、bの「所作無かるべく」に当る。なされる対象（kartavya・所作）がないことは、裏から言えば、なされたものである筈のすべての結果は、なす行為も原因もなくしてあることになるということか。

六　所作有るべからず　偈のcの註釈であるから、行為者は行為していないことになるという意味。この所作は偈bの所作（なされるべき対象）ではなく、行為であろう。

七　作者を離れて…有るべし　偈dで「行為していないものが行為者となる」を換質換位した「行為者でないものが行為する」、即ち作者でないものに、「業があり」、業の報いとして「果報があり」、果報を享受する「受者がある」という誤りになるということ。

八　決定の性有らば　梵偈は「自性があるとき」。

九　世間の…不壊ならん　梵偈は「自性の立場では、世間は多様な状態を離れているであろう」。龍樹は世間が不生不滅不動（不壊）で種種相を離れていると説いているが、羅什は世間の種種相が不生不滅で常住不壊になると解釈し、註釈では世間（世人）が天、人等のあり方であることを種種相とするだけでなく、万物も含めた森羅万象を種種相とする。それらの種々のものが、それぞれ生じもしないし滅しもしないで、不動（不壊）だという。

一〇　常住…不壊　梵偈では「不動・不変な」（kūṭastha）。

一一　実性有りて…有るべからず　以下は羅什の見解。実性は羅什の用語で真実在（tattva）や諦（satya）（一〇七頁註六、九参照）などの訳としても用いているが、ここでは自性・実有の意味であろう。「変異す可からず」は、偈の「常住・不壊」を意識したものであろう。

一二　万物は…有るべからず　羅什はここで自性の立場と現実の経験との乖離を指摘する。「変異相」は変化を特徴とすること。「生滅変易（変化）」は無常の一般的定義。

一三　若し空…尽くる事無し　梵偈は「また不空であれば、（一）得られていないものの獲得も、（二）苦を終らせる行為（行）も、（三）すべての煩悩の滅除もありはしない」。羅什訳は（二）と（三）の順序が入れ替っている。

一四　世間と…得べからず　『無畏』の「世間と出世間との未だ得られていない（ので）」、得られるべき特性（viśeṣa・prakarṣa・功徳）、存在する限りのそれらすべてが得られなくなる」の訳。

亦た応に[一]煩悩を断ずる者有るべからず。亦た苦の尽くること無し。何を以っての故に。性が定まるを以っての故なり。

〔五　結論（二）―縁起の見と仏の見と四諦の見は同事である―〕

34 是の故に経の中に説いて　「[二]若し因縁法を見ば
則ち能く仏を見　苦集滅道を見る」と為す　（四〇）

若し人が一切法の衆縁より生ずるを見ば、是の人は即ち能く仏の[三]法身を見、[四]智慧を増益して、能く四聖諦の苦集滅道を見、四聖諦を見、四果を得て、諸の苦悩を滅す。

是の故に、応に空の義を破すべからず。若し空の義を破せば、則ち因縁法を破す。因縁法を破せば、則ち三宝を破す。若し三宝を破せば、則ち[五]自ら破すと為す。

一　煩悩を断ずる者有るべからず　煩悩も苦も自性として確立・決定しているので断たれも尽きもしない。

二　若し因縁法を…見る　梵偈は「縁起を見る者はこれ〔即ち〕苦集滅道を見る」。羅什は「これ」(idam) を仏と取ったのか。

三　仏の法身　偈の「仏」は色身ではなく、仏の本質（身）である縁起という法の身をいうのであろう。法身は dharma-kāya。仏の法身を見ることは、具体的には智慧を増益して、この章の冒頭で説く苦集滅道の四諦を見証し、苦の滅を実現する。

四　智慧を増益して　仏教では増益は損減と対をなし、ないものをあるとすることであるが、ここでは増も益も「ます、ふやす」の意味であるから、聞思修によって智慧の力を増強することであろう。独訳は智を Verstand、慧を Einsicht とするが、般若波羅蜜の智慧であろう。

五　自ら破す　自己否定・自己の破滅となる。自ら悩を生ず（一〇六頁註一）、自ら害す（一〇八頁註三）。

中論 観涅槃品[1] 第二十五　二十四偈

〔一　総論〕

〔一—一　対論者による空の批判〕

[2]問うて曰く、

[二]若し一切法空にして　生無く滅無くば
[三]何の断、何の所滅ありて　而して称して涅槃と為すや　（一）

若し一切法が空ならば、則ち生も無く滅も無し。無生無滅ならば、何の所断、何の所滅ありて、而して名づけて涅槃と為すや。

是の故に、一切法は応に空なるべからず。諸法は空ならざるを以っての故に、諸の煩悩を断じ、五陰を滅するを、名づけて涅槃と為す。

〔一—二　龍樹の答破〕

[3]答えて曰く、

[四]若し諸法が不空ならば　則ち生も無く滅も無し
何の断、何の所滅ありて　而して称して涅槃と為すや　（二）

[五]若し一切世間が不空ならば、則ち無生無滅なり。何の所断、何の所滅ありて、而して名づけて涅槃と為すや。是の故に、[六]有無の二門は則ち涅槃に至るに非らず。

一　涅槃　インドの宗教は解脱を目的とする。解脱は業の束縛から解き放たれた境地である。仏教は業の原因である煩悩の火が吹き消された涅槃が、解脱の真の状態とする。龍樹は更に煩悩の根底にある無明の迷いである分別を滅却した、無分別の境地が真の解脱、真の涅槃であると説く。この境地こそ仏の悟りであるが、彼は悟りを積極的に論じていない。真の悟りは迷悟を撥無したところで成立するからであるし、涅槃という概念が主題となっている裏には、涅槃が釈尊の涅槃という歴史上の事実をも秘めているからであろう。

二　若し一切法…涅槃と為すや　この偈は前章の第一偈と同じ形式・文言による対論者の反問。

三　何の断、何の所滅　煩悩の所断と五蘊の所滅。小乗の身体的生存の状態（有余依）と身体も消滅した（無余依）涅槃。

四　若し諸法が…涅槃と為すや　この偈は前偈の空を不空に変えて、対論者への反論とする。第二四章の第二〇偈に当る。

五　一切世間　『無畏』は「すべての世人（jagat）」。羅什は第一偈の註釈ではそれを一切法に改めている。対論者の法の立場に立って改めたのであろう。

六　有無の二門　第一偈の空が無の門で第二偈の不空が有の門で、どちらも涅槃への道でない。羅什は第一偈の対論者の空の否定を無の否定と取って、それを活用して、中観派の無の否定としているこ

〔一—三　涅槃の相〕

[4]名づくる所の涅槃とは、

　[一]無得にして亦た無至　不断にして亦た不常
　不生にして亦た不滅　是れを説いて涅槃と名づく　（三）

無得とは、行に於いても果に於いても得る所無きなり。無至とは、処として至る可きものの無きなり。不断とは、[二]五陰は先より来、畢竟空なるが故に、道を得て無余涅槃に入る時も亦た断ずる所無きなり。不常とは、若し法の[三]分別することを得可きもの有らば、則ち名づけて常と為す。涅槃は寂滅にして、法の分別す可きもの無きが故に、名づけて常と為さざるなり。生と滅とも亦た爾り。是くの如き相を名づけて涅槃と為す。

〔二　涅槃の四句否定〕

〔二—一　第一句・有の否定〕

復た次に、経に「涅槃は有に非らず、無に非らず、有無に非らず、非有に非らず非無に非らず。一切法を受けずして[四]内の[五]寂滅なるを涅槃と名づく」と説く。[5]何を以っての故に。

　涅槃は有と名づけず　有は則ち老死の相なり
　終に有法の　老死の相を離るるもの有ること無し　（四）

[六]一切万物は皆生滅することを眼見するが故に、是れ老死の相なり。涅槃が若し是れ有ならば、則ち応に老死の相有るべし。但だ是の事は然らず。是の故に涅槃は有と名づけず。[七]又た生滅老死を離れて別に定法有りて[八]而も涅槃と名づくるものを見ず。若し涅槃が是れ

とになる。

………………………………

一　無得にして…涅槃と名づく　梵偈のaは「断除されず（aprahīṇa）、体得もされない（asamprāpta）」。羅什は梵偈の不断除を採らず、不体得を二義、不獲得と不到達とし、行・修行道でも、その結果においても獲得されるものはなく、到達される目的の境地もないことを涅槃とする。

(大)三五上

二　五陰は…無きなり　五陰即ち身体は本来空・無自性であるから、人が無余依（一一二頁註三参照）に入るときにも身体が断たれることはない。

三　法の分別…常と為す　実有として概念的に認識される事物があるならば、それは恒常である。

四　受けずして　羅什は近くでは第六偈で「依拠・取得しないで」（anupādāya）を無受・不従受と訳す。この「一切法を受けず」は五蘊（＝一切法）を取得しない、我執しないこと。

五　内の寂滅　内を第一八章第四偈では自我とする。そうであれば、自我の寂滅。

六　一切万物は…名づけず　この文は羅什自身の文。すべての事物の生滅は直接経験上の事実（眼見）であるという主張。一切万物と、一切を加えているのは、中観思想では有為法のみで、無為法等を認めていないことを明示するためであろう。

七　又た…涅槃と為す　この節も羅什の

有ならば、即ち応に生滅老死の相有るべし。老死の相を離るるを以っての故に、名づけて涅槃と為す。

6 復た次に、

若し涅槃が是れ有ならば　涅槃は即ち有為なり九

一〇終に一法として　而も是れ無為なる者有ること無し　（五）

涅槃は是れ有に非らず。何を以っての故に。一切万物は衆縁より生じて皆是れ有為なり。一法として名づけて無為と為す者有ること無し。常法を仮りに無為と名づくと雖も、理を以って之れを推すに、無常の法すら尚お有ること無し。何ぞ況んや常法の見る可からず一一、得可からざる者をや。

7 復た次に、

若し涅槃が是れ有ならば　云何んが無受と名づけん

一二受に従らずして　而も名づけて有法と為すもの有ること無し　（六）

若し涅槃は是れ有法なりと謂わば、一三経に則ち応に「無受は是れ涅槃なり」と説くべからず。何を以っての故に。有法の不受にして而も有なるもの有ること無ければなり。是の故に涅槃は有に非らず。

〔二―二　第二句・無の否定〕

8 問うて曰く、若し有は涅槃に非らずば、無は応に是れ涅槃なるべきや。

答えて曰く、

文。定法は実有・有自性の事物。

八　而も涅槃と名づくるもの　㈢になし。㈢は「定法有るを見ず」。

九　有為　「つくられたもの」、「因縁によって縁起したもの」、「生住滅の三相をもつもの」。

一〇　終に一法として…有ること無し　有為でない不変で常住な存在とされる無為の事物は何一つ（一法として、梵偈は「無為（asaṃskṛta）という事物は何も何処にも」）存在しない。「終に」は強調。

一一　見る可からず　恒常・不変な事物は不可見、不可得である。即ち常法は存在しない。

一二　受に従らず…有ること無し　梵偈は「そういう涅槃は取得しないで（受に従らず・不受）、どうしてあろうか。というのは有は何であれ、取得しないでは存在しないからである」。羅什訳偈の無受・不従受・第八偈の不受も「依拠・取得しないで」（anupādāya）の訳。

一三　経　この経は第四偈の前（本文一二二頁）に引用された経であろう。

有すら尚お涅槃に非らず　何ぞ況んや無に於いてをや
涅槃には有有ること無し　何処にか当に無有るべき　（七）

若し有が涅槃に非らずば、無は云何んが是れ涅槃ならん。何を以っての故に。有に因るが故に無有り。若し有無くば何ぞ無有らん。二経に「先有にして今無なるを則ち無と名づく」と説くが如し。涅槃は則ち爾らず。何を以っての故に。有法変じて無と為るに非らざるが故なり。是の故に無も亦た涅槃と作さず。

9 復た次に、

三若し無が是れ涅槃ならば　云何んが不受と名づけん
未だ曾て不受にして　而も名づけて四無法と為すもの有らず　（八）

若し無が是れ涅槃なりと謂わば、経に則ち応に「不受を涅槃と名づく」と説くべからず。何を以っての故に。不受にして而も無法と名づくるもの有ること無ければなり。是の故に知る、涅槃は無に非らざることを。

〔二―三　涅槃の定義〕

10 問うて曰く、若し涅槃は有に非らず無に非らずば、何等か是れ涅槃なる。
答えて曰く、

五受と諸の因縁との故に　生死の中に輪転す
受と諸の因縁とにあらざるを　是れを名づけて涅槃と為す　（九）

六如実に顛倒を知らざるが故に、五受陰に因りて生死に往来す。如実に顛倒を知るが故に、

一　何ぞ無有らん　㊂は云何有無（云何んが無有らん）。
二　経に…説くが如し　典拠不詳。龍樹は第一五章第一一偈に「先に有にして今無しという断滅に堕す（が結果す）」と説く。月称はその偈の註釈で「先に〔三毒の〕存在を是認して、後で存在しないと語る者は虚無論者である」という経文を挙げている。　(大)三五中
三　若し無が…有らず　第六偈の有を無に変える外は、実質的には同じ論理による否定を説く。
四　無法　無法は無の訳。無という法。
五　受と諸の…涅槃と為す　梵偈は「〔何かを〕取得して、或いは〔何かに〕縁って輪廻を往来する状態・あり方（生死の中に輪転す）、その状態が、〔何ものにも〕縁らないし、〔何ものをも〕取得しないので、〔仏は〕涅槃であると説かれる」。この偈の前半は縁起や仮名によって輪廻が成立することを説く。羅什が「輪転す」と訳したのは、生死を車輪（輪廻という訳語も同様である）に譬え、その輪、車のわの部分に天・地獄等を割り当てて、生死転生を車輪の廻転で示すような装置か絵のようなものがあったことを示すのであろうか。「縁って」（諸因縁）はすべてのものが縁起して、存在し、「取得して」（受）もすべてのものが仮名として存在する輪廻の成立の論理である。この同じ論理は縁起や仮名が無自性空で

あるので、輪廻からの解脱の論理でもある。この偈ではそれだけではなく「縁って」は「縁らないこと」、「取得して」は「取得しないこと」であるので、この論理が「輪廻即涅槃」、輪廻と涅槃の同事・同時性の論理であることを説いていることになろう。訳偈のaとcを今は宇井訳に依った（宇井訳二三二頁参照）。羽渓訳は訳偈aを「諸の因縁を受くるが故に」、cを「諸の因縁を受けざれば（ざるを）」と訳す。この読み方を宇井氏は「通常の読方にては可ならざるが如し」とする。しかし羅什が縁起と仮名でなく、因縁、即ち原因と条件を受くる（依拠して）と、輪廻と涅槃の成立の論理という意味に絞って意訳したと考えれば、この読み方も不可能ではないであろう。龍樹は「涅槃である」とは仏が説かれたことだとするように、ここでも仏説であることを強調するが、羅什は「名づけて涅槃と為す」と訳すので、仏説であるよりも涅槃の実相が何かを論じていることとする。羅什は対論者の問いや最後の結論（本文一二五頁七行参照）で非有非無（四句否定の第四句）を論じているかのような誤解を与えるが、第八偈までで有（第一句）と無（第二句）とを否定したというだけのことである。

六　如実に…涅槃と名づく　この註釈は『無畏』によるもので、何に縁るのか等の縁ってあり、取得される対象を取り上げている。輪廻し涅槃するものは、身体的存在である五蘊という一切法であり、五蘊が輪廻するのは、無明のはたらきである顚倒、実有でないものを実有と迷い、迷いであることを悟らないので、身体的存在として輪廻の世界を往来すると確信しているが、顚倒を悟ることによって、五蘊の相続が止む。このことを涅槃とする。

則ち復た五受陰に因りて生死に往来せず。無性の五陰は復た相続せざるが故に、説いて涅槃と名づく。

[11] 復た次に、

七 仏の経中に「有を断じ非有を断ず」と説くが如し
是の故に知る　涅槃は有に非らず亦た無に非らずと　（一〇）

有は三有に名づけ、非有は三有の断滅に名づく。

仏は此の二事を断ずるを説くが故に、当に知るべし、涅槃は有に非らず亦た無に非らず、と。

七　仏の経中に…無に非らずと　梵偈は「また師（仏）は生存（bhava）と生存からの解脱（vibhava）との棄却を説かれた。それ故に「涅槃は有（bhāva）でもないし無（abhāva）でもない」ということが妥当する」。羅什は「生存」も「事物・存在するもの」も「有」と訳し、「生存からの解脱」も「存在しないもの・無存在」（abhāva）も「無」と訳す。そこで彼は註釈で偈の前半の「有」と「非有」が、三有（三界）と二事の断滅であることを註記している。しかし三有の「断滅」は偈の前半の「断じ・断ず」（棄却）と紛らわしい。

〔二―四　第三句・有無の共の否定〕

[12]問うて曰く、若しくは有も若しくは無も涅槃に非らずば、今、有と無との共に合せる、是れ涅槃なるや。

答えて曰く、

[一]若し有と無と　合するを涅槃と為すと謂わば
有無は即ち解脱なり　是の事は則ち然らず　（一一）

若し有と無と合するを涅槃と為すと謂わば、即ち有と無との二事の合するを解脱と為す。是の事は然らず。何を以っての故に。有と無との二事は相違するが故に、云何んが[二]一処に有らん。

[13]復た次に、

若し有と無と　合するを涅槃と為すと謂わば
[三]涅槃は無受には非らず　是の二は受より生ずればなり　（一二）

若し有と無と合するを涅槃と為すと謂わば、経に応に「涅槃は無受に名づく」と説くべからず。何を以っての故に。有と無との二事は受より生じ、相い因りて而して有り。是の故に、有と無との二事は合して涅槃と為ることを得ず。

[14]復た次に、

[四]有と無と共に合して成ずるを　云何んが涅槃と名づけん
[五]涅槃は無為に名づく　有と無とは是れ有為なり　（一三）

有と無との二事の共に合するも、涅槃と名づくることを得ず。涅槃は無為に名づく。有

一　若し有と無と…則ち然らず　合は両者（ubhaya）。涅槃が何故有と無の二者なのか、そうであれば、何故解脱が有と無の二者になるのかも明らかでない。恐らく四句分別の第一句の有と第二句の無を否定したので、機械的に第三句の「共」を取り上げただけなのであろう。

二　一処　この偈の前の対論者の質問も、偈の後の註釈も大凡『無畏』の訳。ただし「一処」は「相矛盾する二者は「同一時に」あり得ないからである」。

三　涅槃は…生ずればなり　梵偈は「涅槃は〔何ものかを〕取得しない（無受）では存在しないであろう。というのはその〔有と無の〕両者（是の二）は〔相互に〕取得して存在す（生ず）るからである」。表現の上では第九偈の「取得しないならば、涅槃と名づけられる」という龍樹の涅槃の定義と抵触する。有と無との両者は「取得して」即ち相い因り相互相待して成立するからである。

四　有と無と…名づけん　偈abは第一一、一二偈abの「もし」を「どうして」（云何）に変えただけのもの。

五　涅槃は無為に名づく　無為というものは何一つ何処にも存在しない（一一三頁註一〇参照）と矛盾する。この無為は無為法ではなく、有為でないというだけの意味か。

（大）三五下

と無とは是れ有為なり。是の故に、有と無とは是れ涅槃に非らず。
[15]復た次に、
六有と無との二事の共は　云何んが是れ涅槃ならん
是の二は同処ならず　明と暗との倶ならざるが如し　（一四）
有と無との二事は、涅槃と名づくることを得ず。何を以っての故に。有と無とは相違し、一処には得可からず。明と暗との倶ならざるが如し。是の故に、有の時には無無く、無の時には有無し。云何んが有と無とが共に合するを、而も名づけて涅槃と為さん。

〔二―五　第四句・非有非無の否定〕

[16]問うて曰く、若し有と無と共に合するは涅槃に非らずば、今、非有非無は応に是れ涅槃なるべし。
答えて曰く、
七若し非有非無なる　之れを名づけて涅槃と為さば
此の非有非無は　何を以ってか而も分別せん　（一五）
若し涅槃が非有非無ならば、此の非有非無は何に因りてか而も分別せん。是の故に、非有非無は是れ涅槃なりとは、是の事は然らず。
[17]復た次に、
八非有無を分別する　是くの如きを涅槃と名づくれば
若し有無が成ぜば　非有非無も成ぜん　（一六）

六　有と無と…涅槃ならん　梵偈は「有と無との二者が涅槃にあろうか」、対立ならいざ知らず、矛盾する有と無とは、涅槃という同一の場所に共在することはあり得ないと説く。羅什は「涅槃に」でなく、有と無とは涅槃であろうかと読み、『無畏』の註釈をも、それに適合した表現に改めているので、前偈のａｂと同義となってしまっている。

七　若し非有非無…分別せん　梵偈は「もし涅槃が有でも無でも決してないならば、有でも無でも決してないというこのことは、何によって分別・言説される(ajyate)であろうか」。月称は「何によって」を「誰によって」と読む。

八　非有無を…成ぜん　四句分別中の第三句が成立するとき、第四句が成立すると説くこの偈は、他の註釈書では前の第一五偈と順序が逆になっている。その順序が原型であろう。羅什訳の順序では、有と無とがあれば、有無の共の否定もあり得るが、有無が既に否定されたので、有無もない。ないものの否定はないというだけで、余り意味が認められない。

汝が非有非無を分別して是れ涅槃なりといわば、是の事は然らず。何を以っての故に。若し有無が成ぜば、然る後に非有非無も成ぜん。有と相違するを無と名づけ、無と相違するを有と名づく。是の有無は第三句の中に已に破したり。有無が無きが故に、云何んが非有非無が有らん。是の故に、涅槃は非有に非らず非無に非らず。

〔三　如来の四句否定〕

18 復た次に、

一 如来は滅度の後に　有とも無とも言わず二
亦た有無とも　非有及び非無とも言わず　（一七）
如来は現在時に　有とも無とも言わず
亦た有無とも　非有及び非無とも言わず　（一八）

若しくは如来の滅後にも、若しくは現在にも、如来有りとも亦た受けず、如来無しとも亦た受けず、亦たは如来有り亦たは如来無しとも亦た受けず、如来有るに非らず如来無きに非らずとも亦た受けず。受けざるを以っての故に、応に涅槃の有無等を分別すべからず。三 如来を離れて、誰れか当に涅槃を得べき。何れの時、何れの処に、何れの法を以って涅槃を説かん。是の故に、一切時、一切種に涅槃の相を求むるも不可得なり。

〔四　世間（輪廻）即涅槃〕

一　如来は…言わず　十四無記が伝えるように、仏弟子にとって死後の釈尊の有無は大きな謎であった。龍樹にとっても涅槃は、何よりも世尊の死であり、釈尊の涅槃であった。彼はここで自己の立場では、涅槃が現在時（存続・存在するの現在分詞）即ち生前と没後の釈尊の実相であることを説いている。

二　言わず・受けず　偈の「言わず」も註釈の「受けず」も、羅什が「分別する」（一一七頁註七参照）と訳した ajyate という多義の語の訳。彼は偈では「言明できない」という言語表現の意味を、註釈では「理解・執着されない」という認識・判断の意味を採用する。

三　如来を離れて…不可得なり　龍樹が、死後も生前も仏が有等の四種のあり方で知られも語られもし得ないと説くと、『無畏』はそれを受けて、仏が存在しないならば、仏の境地である涅槃もあらゆるあり方・一切種に存在しないと、涅槃の否定とする。羅什は一切時を加える。

四　分別　この分別（viśeṣana）は区別・存在の違い。龍樹は輪廻と涅槃を色即是
㊅三六上
空、空即是色の論理によって、区別はなんらない、即ち同事・同時と説く。羅什はここでも輪廻を世間に改める。

五　五陰が相続して…分別無し　この註釈は『無畏』の註釈による。羅什は輪廻を世間に改めるなど、若干の変更を加えているだけである。

復た次に、[19]

涅槃は世間と　少しの分別[四]も有ること無し
世間は涅槃と　亦た少しの分別も無し　（一九）

[五]五陰が相続して往来するの[六]因縁の故に、説いて世間と名づく。五陰の性は畢竟空にして無受、寂滅なり。[七]此の義は先に已に説きたり。一切法は不生不滅なるを以っての故に、世間は涅槃と分別有ること無く、涅槃は世間と亦た分別無し。

復た次に、[20]

[八]涅槃の実際と　及び世間の際と
是くの如きの二際は　毫釐の差別も無し　（二〇）

世間と涅槃との実際、[九]無生の際を究竟して推求するに、平等にして不可得なるを以っての故に、毫釐の差別も無し。

〔五　涅槃は「如来の滅後」である〕

復た次に、[21]

[一〇]滅後の有無等と　有辺等と常等との
諸見は涅槃と　未来〔世〕と過去世とに依る　（二一）

如来の滅後に、如来有り。如来無し。亦た如来有り亦た如来無し。如来有るに非らず如来無きに非らず。世間は有辺なり。世間は無辺なり。世間は亦有辺亦無辺なり。世間は非有辺非無辺なり。世間は常なり。世間は無常なり。世間は亦常亦無常なり。世間は非有常

六　因縁　五蘊の相続・往来に縁って。

七　此の義は先に已に説きたり　羅什は第四偈に先立って、一切法の不受と内の寂滅を説く経を引く。涅槃の寂滅は第三偈の註釈に既に見える。『無畏』は一切法が無生無滅であることを説いてきたとし、その不生不滅の一切法の平等を輪廻と涅槃の無区別の論拠とする。

八　涅槃の実際…差別も無し　龍樹は涅槃の果て・極限と輪廻の果てに極く微細な時の違いもないと説くが、羅什などは単なる極限でなく、真実の極限・実際とする。これが龍樹の真意でもあろう。実際とは実相のことであるから、実相としては涅槃と輪廻（羅什はここでも世間）とは即是・同時である。その論拠は一切法が般若経の説く「無取得空」即ち平等であることにある。

九　無生の際　実際の同義語、世間と涅槃との不生という極限。

一〇　滅後の…過去世とに依る　龍樹は初期の習作である第二七章の第一偈では、自身が伝承した過去世の「私」と世間の恒常等は過去世に、第二偈では未来世の「私」と世間の有限等は未来世に依存・関係しているという見解を取り上げている。これらの見解は十四難の variant であると考えられる。「私」は十四難の世界（世間）と「我」は恒常等の中の「我」に相当するものである。龍樹は後期のこの章では「涅槃」を主題としているからでもあろうし、「我」と世間（＝世人）

非無常なり。此の三種十二見の如来の滅後の有無等の四見は、涅槃に依りて起こる。世間の有辺無辺等の四見は、未来世に依りて起こる。世間の常無常等の四見は、過去世に依りて起こる。

一如来の滅後の有無等は不可得なり。涅槃も亦た是くの如し。世間の前際と後際、有辺と無辺、有常と無常等が不可得なるが如く、涅槃も亦た是くの如し。是の故に「世間と涅槃等は異有ること無し」と説く。

〔六　結論―諸法実相は教説即不説である―〕

22復た次に、

二一切法は空なるが故に　何の有辺、無辺
亦辺亦無辺　非有非無辺なる　（二二）
何者か一異と為す　何の有常、無常
亦常亦無常　非常非無常なる　（二三）
三諸法は不可得にして　一切の戯論を滅す
人も無く亦た処も無く　仏も亦た所説無し　（二四）

四一切法は一切時、一切種に、衆縁より生ずるが故に、畢竟して空なるが故に自性無し。是くの如き法の中、何者か是れ有辺ならん。誰れか有辺と為さん。何者か是れ無辺、亦有辺亦無辺、非有辺非無辺ならん。誰れか非有辺非無辺と為さん。何者か是れ常ならん。誰れか是れ常と為さん。何者か是れ無常、常無常、非常非無常な

は実質的には同じであるからでもあろうが、「我」、「私」を如来の滅後の有無等の四句の問題に改めている。この如来は衆生を意味するとされているが、龍樹は第二二章で如来は世人（jagat）であると明説しているように、如来の滅後とは世人・衆生の死後に他ならない。このように龍樹は当時仏教界で仏教を代表する教えとして認められていたであろう十四難説によって、自身が伝承した見解を捉え直すと共に、十四難説が空間的無辺等とする四句を時間的無限等の四句とする自己の伝承説によって改めている。彼がここで十四難を取り上げたのは、如来の死後の問いが、上述の輪廻即涅槃の論理によって、如来の死後も生前も第二四偈の不可得・戯論寂滅等として答えられることを主張しようとしたからであろう。

……………………………………

㊅三六中

一　如来の滅後…と説く　この節は羅什の見解で、前節は『無畏』の訳。龍樹は偈で如来の滅後が涅槃に依る等という事実を説くだけであるが、羅什は偈の真意は、如来の滅後である涅槃も不可得であることを説いているので、彼はこの偈が第一九、二〇偈の世間（輪廻）と涅槃の同事性の論拠であると解釈する。

二　一切法は…非常非無常なる　以下の二偈で龍樹は、如来の滅後の四難を除いた世間の有限と恒常の八難と命と身とが同一か別異かの二問とを、一切法空によ

らん。誰れか非常非無常と為さん。

[五]何者の身か即ち是れ神ならん。何者の身か神と異ならん。

是くの如き等の[六]六十二の邪見は、畢竟空の中に於いて皆不可得なり。諸の有所得は皆息み、戯論は皆滅す。戯論の滅するが故に、[七]諸法実相に通達して、安隠道を得。[八]因縁品より来、諸法を分別し推求するに、有も亦た無く、無も亦た無く、有無も亦た無く、非有非無も亦た無し。是れを諸法実相と名づけ、亦た[九]如、法性、実際、涅槃と名づく。

是の故に、如来は、人の為めに涅槃の[一〇]定相を説く時も無く、処も無し。是の故に「諸の有所得は皆息み、戯論は皆滅す」と説く。

って否定するが、このことはこれら十難の命題が「世間」とか「命と身」という特定の問題ではなく、一切法の問題であることを示す。八難の四句の不可得も、一異の不可得も一切法の不可得以外の何ものでもない。それが一切法の空、諸法実相、一切法の実相である。この龍樹の解釈は、十四難無記の教説・課題が完全に歴史的使命を終えたことを示すであろう。

三　諸法は…所説無し　龍樹は帰敬偈が、仏の教説が八不の縁起であることを明すと、二五章に亘って様々な角度から具体的に八不の縁起を論じ、最後にこの偈でその仏の説かれた説法の法が、認識・取得と戯論の寂静であるので、法は仏によって説かれなかったことと同事で同時であることを明らかにして、『中の頌』を終る。

四　一切法は…と説く　以下は最後まで羅什の解釈と見解。

五　何者の…異ならん　十四難無記の最後の「命と身が同一か別異か」の羅什の註釈。神は自我・霊魂の異語。

六　六十二の邪見　異教のすべての見解を過去に関する一八の見解と未来の四四の見解に分類する。『梵網経』の説。

七　諸法実相…安隠道を得　法が取得と戯論の寂静で、安穏な状態にあるということは、法の実相の通達・体得である安穏道の実現である。道は修行道でなく悟りの意味であろう。

八　因縁品　因縁品はこの論書の第一章であるから、羅什はこの『中論』が、始めから法が有か無か等の四句の否定を説いており、それが諸法実相であるとするので、第二四偈の説法即沈黙の解釈を裏づけているといえよう。

九　如、法性、実際、涅槃　羅什が認める諸法実相の同義異語。彼は真如・如性や法界を認めていない。

一〇　定相　涅槃の自相・自性。この節は第二四偈のcdの「法は何であれ、どこにおいても誰にも、仏によって説かれなかった」が、法の寂静の論拠であるという羅什の解釈を説いている。

中論　観[一]十二因縁品　第二十六　九偈

[2]問うて曰く、汝は摩訶衍[二]を以って第一[三]義の道を説けり。我れ今、声聞法[四]にて第一義の道に入ることを説くを聞かんと欲す。

〔一　羅什の伝える龍樹の十二支縁起〕

答えて曰く、

衆生は癡[五]に覆われ　後の為めに[六]三行を起こす
是の行を起こすを以っての故に　行に随って六趣[七]に堕す　(一)
[八]諸行の因縁を以って　識は六道の身を受く
[九]識の著有るを以っての故に　名色を増長す　(二)
[一〇]名色が増長するが故に　因りて而して六入を生ず
情と塵と識と和合して　而して六触[一一]を生ず　(三)
六触に因るが故に　即ち三受[一二]を生ず
三受に因るを以っての故に　而して渇愛[一三]を生ず　(四)
愛に因りて四取[一四]有り　取に因るが故に有有り[一五]
若し取者[一六]が取らずば　則ち解脱して有無し　(五)
有より而して生[一七]有り　生より老死[一八]有り
老死に従るが故に　憂悲諸苦悩有り　(六)

一　十二因縁　十二因縁は十二支縁起の羅什訳。この縁起は生・老死の苦しみの生存である人間存在の根拠が、無明であることを見出し、無明を滅することによって、苦しみの生存を脱却することができることを明らかにした、原始仏教の最重要な教理である。龍樹はこの十二支縁起の論理が、輪廻転生の理論に改められた順観流転門を仏の正法（saddharma）と確信して、八偈に要約し、逆観・還滅門を三偈にまとめている。彼はこの十二支の仏説の考察から、仏教思想家の道を歩み始めた。

二　摩訶衍　摩訶衍は大乗、mahāyāna の音写。『無畏』は「大乗の教理」。

三　第一義の道　第一義は最高の真実の意味で勝義とも訳される。道は悟りへの道とも悟りそのものとも取れる。

四　声聞法　声聞法は『無畏』の「声聞の教理」に当る。声聞はこの書では仏弟子の意味で、小乗仏教徒ではない。

五　癡　癡は無明（十二支の第一支）。龍樹は「無明に覆れている者」とする。

六　後の為めに三行を起こす　来世の生存を生ずるための身口意の三業を行なう。龍樹は十二支の第二支の行を輪廻の因である業とする。

七　六趣に堕す　無明に覆れている者である衆生は、自分が行なった業のままに、(大)三六下 報いとして輪廻の天・人間・阿修羅・畜生・餓鬼・地獄の六種の生存（道・趣）

のいずれかに行く。

八　諸行の因縁…身を受く　龍樹は「〔衆生が〕生存に行く」（六趣に堕す）をここでは、第二支の行・業を縁として、第三支の識・精神の働きが、いずれかの生存に入ることだとする。羅什はそれを識が六道のいずれかの身体を取得することとする。

九　識の著有る…名色を増長す　龍樹は識が輪廻の生存のいずれかの状態に入り、定着したときには、第四支の名色、即ち五蘊からなる身体に精神の働きが滲透する（nisicyate・湿る）と説く。羅什では識が著く（落ち着く、定住する）ことによって名色・身体が増長する・活気付く（生命力を得ることであろう）。註釈の「集まる」は名と色・五種の蘊が有機的統一体となることか。

一〇　名色…六触を生ず　梵偈は「名色が活気付く（増長する）と、六入（六処、眼等の六根）が現前する。六入に至って触が起こる」。龍樹はcの「六入に至って」を梵偈第五偈abで「色（塵）と識と眼（情（第三章参照）、根）という三者の接触・会合（和合・sannipāta）である」と解説しているので、羅什はここでそれを用いて意味を明確にし、その代りに梵偈第五偈abを省略して、第五偈cdに相当する「六触に因るが故に…三受を生ず」を羅什訳偈の第四偈のabとしている。このことは梵偈第四偈が羅什の頃にはなく、後代に付加されたもので、龍樹の真撰でないことを示すであろう。梵偈の第四偈は「眼と色と注意に縁って、(pratītya)、即ち名色に縁って識が起こる」である。この偈ではこの章で説かれた他の偈に見られない「縁って」が、殊更に二回も繰り返されていることは、如何にも縁起を説いているのだ、と言わんばかりで、却って違和感を覚えるし、十二支の順観の順序に従って説かれている文脈からすれば順序に逆行し、思想的には第三支の識と第四支の名色との相互相待性を説くなども、他の偈の所説と相い容れないように思える。

一一　六触　六触は眼耳鼻舌身意が各々の対象と接触すること。

一二　三受　楽・苦・非苦非楽の三種の感受。十二支の第七支。

一三　渇愛　第八支。

一四　四取　第九支の取。四取は欲取・見取・戒禁取・我語取。取は取得する執取・執着。

一五　有　第十支の生存。龍樹は生存を五蘊とし、五蘊を取得があるとき、その取得に依る仮有の取者に生存が起こるとする。『無畏』はその取者を取るという行為を行なう主体でなく、取を所有するものとし、それ故に取者に生存が起こると解釈する。恐らく仮有の取者を意味するのであろう。羅什は註釈では「四取があるとき」を「四取が取る・行なわれるとき」とし、その取者が身口意の善悪の三業を行ない、その報いとして、後の三有、即ち来世の欲・色・無色の三界の生存のいずれかに転生して、生存し続けると、完全に業輪廻の思想によって解釈している。これは羅什の自説。

一六　若し取者が…有無し　梵偈第七偈cd。「〔取者が取のないもの（anupādāna）であれば、解脱していようし、生存（有）はないであろう」。龍樹の初期の解脱観を示す。

一七　生　第十一支の誕生。

一八　老死　第十二支。梵偈第八—九偈「生より老死の苦を始めとする憂・悲・苦・悩・悶（羅什は『法華経』の訳でも悶を欠く）が起る。このように、唯苦しみのみの集まりが生じる」。これが一切皆苦の苦であり、四聖諦の第一の苦諦である。羅什はここでは一応老死と憂悲等を区別するが、次偈の「諸事」は龍樹に従って、すべてが生に起因するとする。

是くの如き等の諸事は　皆生より而して有り
但だ是の[一]因縁を以って　而して大苦陰を集む　（七）
[二]是れは生死　諸行の根本を為すと謂う
無明者の造る所にして　智者の為さざる所なり　（八）
[三]是の事滅するを以っての故に　是の事は則ち生ぜず
但だ是の苦陰聚のみは　是くの如くにして而して正しく滅す　（九）

〔二　各偈に対する註釈〕

〔第一偈〕

凡夫は無明に盲せらるるが為めの故に、身口意の業を以って、後身の為めに六趣の諸行を起こす。起こす所の行に随って、上中下有り。

〔第二偈〕

識は六趣に入りて、行に随って身を受く。識の著の因縁を以っての故に、名色集まる。

〔第三偈〕

名色集まるが故に、六入有り。六入の因縁の故に、六触有り。

〔第四偈〕

六触の因縁の故に、三受有り。三受の因縁の故に、渇愛を生ず。

〔第五偈〕

渇愛の因縁の故に、四取有り。四取が取る時、身口意の業を以って罪福を起こし、後の

一　因縁を…大苦陰を集む　龍樹は「このように苦蘊が存在する（生ずる）」だけであるが、羅什は有部等の集諦の解釈に親しんでいたからか、これら十二支の「因縁」によって苦蘊を「集む」（註釈では「集有るのみ」）、「苦の原因が集まり起こる」と解釈している。

二　是れは生死…所なり　龍樹は第二支の諸行を輪廻の根本とするが、羅什訳偈の冒頭の「是」は註釈の「凡夫無智」などから考えて、第一支の無明を指し、従って無明が生死の諸行、即ち諸業の根〔本〕であると解釈しているようである。龍樹は無知者が行為者であるといい、羅什が無明者の造る所というのも、諸行が諸業であることを示す。

三　是の事…正しく滅す　龍樹は輪廻の根〔本〕である諸行・諸業が、縁起の逆観によることを、この偈の前に説き、その逆観が、『無畏』では「十二支の繰り返しの修習」、恐らく前偈の「真実在の見の修習」によることを説いている。羅什も註釈では『無畏』を訳出しているが、ここでも彼は無明と諸行を因果関係としている。

三有をして相続せしむ。

〔第六偈〕

有より而して生有り。生より而して老死有り。老死より憂悲苦悩の種種の衆患有り。

〔第七偈〕

但だ大苦陰の集有るのみ。

〔第八偈〕

是の故に、凡夫は無智にして此の生死諸行の根本を起こし、智者の起こさざる所なり、と知る。如実の見を以っての故に、則ち無明滅す。

〔梵偈の第一一偈〕

[四]無明滅するが故に、諸行も亦た滅す。因が滅するを以っての故に、果も亦た滅す。是くの如く、十二因縁の生滅を観ずる智を修習するが故に、是の事滅す。

〔第九偈〕

是の事が滅するが故に、乃至、生と老死と憂悲の大苦陰は皆如実に正しく滅す。正しく滅すとは、畢竟して滅するなり。

〔結語〕

是の十二因縁の生滅の義は、阿毘曇と修多羅の中に広く説くが如し。

四　無明滅…是の事滅す　この第一一偈の註釈があることは、第一一偈の訳も元来あったことを想定させる。現行本に欠落している理由は不明。

中論　観邪見品[1]　第二十七　三十一偈

〔一　過去世と未来世に依る常等と辺等の八見解〕

問うて[2]曰く、已に大乗法にて邪見を破するを聞けり。今、声聞法にて邪見を破するを聞かんと欲す。

答えて曰く、

二 我は過去世に於いて　有為り是れ無為り
世間は常なり等の見は　皆過去世に依る　（一）
我は未来世に於いて　作為り不作為り
有辺なり等の諸見は　皆未来世に依る　（二）

我は過去世に於いて有為り、無為り、有無為り、非有非無為り。是れを常等の諸見は過去世に依る、と名づく。

我は未来世に於いて作為り、不作為り、作不作為り、非作非不作為り。是れを辺無辺等の諸見は未来世に依る、と名づく。

〔二　過去世の自我の有の否定〕

〔二—一　過去世の自我の有の否定—偈の一括提示—〕

是くの[3]如き等の諸邪見は、三 何の因縁の故に、名づけて邪見と為すや。是の事を今当に説

一　邪見　この章の「見解」（dṛṣṭi・邪見）の種類は過去世や未来世の私の存在を問う点などは相応部・因縁篇の「縁」の教説に見られる。『箭喩経』（『マールンキヤ小経』）や十四難無記とは別の伝承であろう。『無畏』は龍樹が声聞乗に適った仏の教えを説いている証拠として、殆ど同文の経典を引用しているが、羅什も他の註釈者もこの経の引用を無視している。

二　我は過去世…未来世に依る　羅什は「世間は恒常である」という見解の世間を世界でなく、実質的には輪廻する衆生とし、現世の衆生である「私が過去世に存在した（有為り）」のであれば、過去 (大)三七上 世から現世まで存在し続けたことになることを示すので、その衆生（世間）は常等であるという意味であり、同じく「衆生が未来世にも存在するであろう（作為り）」ならば、現世の衆生は未来に無辺に存在する。彼は「存在しなかった（無為り）、存在しないであろう（不作為り）」も同じように解釈し、これが過去世や未来世に依るという意味だとする。しかし龍樹は否定の対象としては「私が存在した」と「世間は恒常・無限である」等の見解を別々の否定対象としている。

三　何の因縁…為すや　羅什は邪見と名づける理由（因縁）を問うが、『無畏』

くべし。

過去世に我有りとは　是の事は四不可得なり
五過去世の中の我は　今世の我と作らず　（三）
六若し我は即是にして　而して身に異相有りと謂わば
七若し当に身を離れて　何れの処にか別に我有らん　（四）
八身を離れて我有ること無しとは　是の事は已に成ずと為す
九若し身は即ち我なりと謂わば　若は都て我有ること無し　（五）
一〇但だ身のみならば我と為さず　身相は生滅するが故なり
云何んが当に一一受を以って　而も受者と作すべけん　（六）
一二若し身を離れて我有らば　是の事は則ち然らず
無受にして而も我有らんも　而も実には不可得なり　（七）

は恒常や有限等があり得ない理由を問う。

四 不可得　あり得ない（nopapadyate）。

五 過去世の中の我　過去の諸々の生において存在した〔我〕。

六 若し我は…異相有り　我は同じ（即是）であるが、前世と今生では身体（五取蘊）が異なる。

七 若し当に…我有らん　梵偈は「取（五蘊・身体）を離れて〔あるという〕我はあなたにはどのようなものなのか」。羅什は身体以外の何処に我は存在するのかと問う。

八 身を離れて…成ずと為す　梵偈は「取得なしで我は存在しない」と考えるならば」。羅什は、「…我は存在しない」という（iti）「是の事は已に成ずと為す」と、kṛte sati を読み変えている。底本の「離有無身我」を(麗)によって「離身無有我」に改める。三枝訳下、七三一頁註二参照。

九 若し身は…有ること無し　龍樹は「我即取（身体）になる」と「我が無となる」を、取を離れた我が存在しないという見解の誤謬とする。『無畏』は「我即取」か「我即無」かの二者択一とする。

一〇 但だ…故なり　梵偈は「我は取（身体）そのもの（取即是我）ではない。取（身相・身体の特徴）は生滅する〔からである〕」。『無畏』は生滅は我の相でないとする。

一一 受　受は前偈まで身と訳した取の異訳。身〔体〕・五蘊はわがものと執取される対象（所取）を意味するのに対して、受（取）はわがものとして執取する煩悩。取者は「わがものと執取する者。執着する主体」。取がどうして取者であろうかというだけのこと。

一二 若し身を…不可得なり　梵偈は「我が身体（取）とは独立した存在であることは全くあり得ない（naivopapadyate・然らず）。我と取・身体が別のものであれば、取・身体のない（無受の）我が把握されようが、〔実際には〕把握されない（不可得・na gṛhyate）からである」。

[一]今我は受を離れず　亦た即ち是れ受ならず
[二]無受に非らず無に非らず　此れ即ち決定の義なり　（八）

〔二―二　第三偈の註釈〕

[三]我は過去世に於いて有りとは、是の事は然らず。何を以っての故に。先世の中の我は、即ち今の我と作らず。[四]常の過有るが故なり。若し常ならば、則ち無量の過有り。何を以っての故に。人の[五]修福の因縁の故に、天と作り、而して後に人と作るが如きは、若し先世の我が即ち是れ今の我ならば、天は即ち是れ人ならん。

又た人は罪業の因縁を以っての故に、[六]旃陀羅と作り、後に婆羅門と作る。若し先世の我が即ち是れ今の我ならば、旃陀羅は即ち是れ婆羅門ならん。譬えば、[七]舎衛国の婆羅門の[八]提婆達と名づくるものは、[九]王舎城に到るも、亦た提婆達と名づけ、王舎城に至るを以っての故に異と為らざるが如し。

若し先に天と作り、後に人と作らば、則ち天は即ち是れ人ならん。旃陀羅は即ち是れ婆羅門ならん。但だ是の事は然らず。何を以っての故に。天は即ち是れ人ならず。旃陀羅は即ち是れ婆羅門ならず。此れ等の常の過有るが故なり。

〔二―三　第四偈の註釈〕

若し先世の我は今の我と作らずと謂わば、人が衣を浣う時を名づけて[一〇]浣者と為し、刈る時を名づけて[一一]刈者と為し、而して浣者は刈者と異ならずと雖も、而も[一二]浣者は即ち是れ刈者

一　今我は…受ならず　梵偈は「このように、〔我は〕取（受）より別のものでもないし、それが取そのもの（即是）でもない」。

二　無受に非らず…決定の義なり　梵偈は「我は取のないもの（無受）でもないし、存在しないという決定もない」と説くので、「我は無でもない」という有の否定の否定の論理を説く。羅什は無受の我の有と我の無の両非の肯定（決定の義）とする。龍樹は第五偈で我即取と無を否定している。この偈はそれと対をなす。一三七頁註九参照。

三　我は過去世に…今の我と作らず　『無畏』の訳。第三偈の繰り返し。

四　常の過有るが故なり　常住になるという誤謬を説く者は他に月称がいる。以下の比喩による常の過の説明は、羅什自身の註釈。何故この箇所のみ詳述したのか、その理由は審らかでない。或いは異教の立場は、仏教の法有といった特異な体系でなく、我を含めた日常の事物の存在を認めるので、日常の事物を実例として説くことが説得力があるし、中国人に理解し易いと考えたからか。

五　修福　善業を行なうこと。その因果応報として福果である天上の神となり、果が尽きると再び天上で死んで、人間に転生することが、我が同一であれば、天と人が同一という誤り（過）になる。（大）三七中
「無量の過」の一。

にあらざるが如し。是くの如く、我が天の身を受くるを名づけて天と為し、我が人の身を受くるを名づけて人と為す。我は異ならざるも而も身に異有りとは、是の事は然らず。何を以っての故に。若し即是[13]ならば、応に天は人と作ると言うべからず。

今、浣者は刈者に於いて異と為すや、不異と為すや。若し不異ならば、浣者は応に即ち是れ刈者なるべし。是くの如く、先世の天は即ち是れ人にして、旃陀羅は即ち是れ婆羅門ならん。我も亦た常の過有り。

若し異ならば、浣者は即ち刈者と作らず。是くの如く、天は人と作らず。我も亦た無常なり。無常ならば、則ち我の相無し。

是の故に、即是と言うことを得ず。

問うて曰く、我は即是にして、但だ受[14]に因るが故に、是れは天、是れは人と分別するのみ。受とは五陰身に名づく。[15]業の因縁を以っての故に、是れは天、是れは人、是れは旃陀羅、是れは婆羅門と分別す。而も我は実には天に非らず、人に非らず、旃陀羅に非らず、

六　旃陀羅　チャンダーラ（caṇḍāla）。インドのカースト（階級）制度の最下級であるシュードラ（首陀羅）より下に位置づけられた賤民階級で、人と見做されなかった。マヌ法典ではシュードラの男と婆羅門の女の間にできた子とする。羅什は社会階級とか血統というインド社会の概念としてでなく、罪業の悪果と考えていたと思われる。従って罪業の報いが尽き、善業を積む（？）と婆羅門に転生することになる。チャンダーラの音写には他に栴陀羅、旃荼羅、栴荼羅等がある。これは「無量の過」の二。

七　舎衛国　シュラーヴァスティー（śrāvastī）という、釈尊在世時代にあったコーサラ国の首都。郊外に祇園精舎がある。中インドのネパール寄りに、

八　提婆達　デーヴァダッタ（devadatta）。人名の代表例であるが、羅什は祇園精舎を寄進した須達多（sudatta）と思い違いしたのか。

九　王舎城　ラージャグリハ（rājagṛha）。釈尊在世時代のマガダ国の首都。霊鷲山や竹林精舎がある。

一〇　浣者　衣を洗う人、洗濯する人。

一一　刈者　草などを刈る者。

一二　浣者は…あらざるが如し　浣者と刈者が同一人であっても、浣者と刈者の区別は実際・実用的には成立している。これは「無量の過」の三。

一三　即是　我と身が同一。

一四　受に因る…分別するのみ　天・人等の六道の身体は、取（受・五取陰等）の区別に因るだけで、我は同一であるという反論。

一五　業の因縁…過無し　天・人等の六道の身体は取だけでなく、業の善悪に因る。旃陀羅等の人間〔界〕の中の区別も業の善悪に因るが、それらは身体上の違いで、我にはそのような違いはない。要するに、我は常住不変の実有の存在だとする主張。

婆羅門に非らず。是の故に、是くの如き過無し。

答えて曰く、是の事は然らず。何を以っての故に。若し身が天と作り人と作り、旃陀羅と作り婆羅門と作りて、是れ我に非らずば、則ち身を離れて別に我有らん。今、罪福にて生死を往来するは、皆是れ身にして、是れ我に非ず。罪の因縁の故に、三悪道に堕し、福の因縁の故に、三善道に生ず。若し苦、楽、瞋、喜、憂、怖等は、皆是れ身にして我に非らずば、何をか我を用いて為さん。俗人[一]の罪を治するに、出家人に豫けざるが如し。五陰は因縁が相続し、罪福が失せざるが故に、解脱有り。若し皆是れ身にして我に非らずば、何をか我を用いて為さん。

〔二―四　羅什の傍論―我の存在を主張する諸説の否定―〕

問うて曰く、罪福[二]等は我に依止す。我に所知有りて、身には所知無きが故に、知者は応に是れ我にして起業の因縁なるべし。罪福は是れ作法[三]なり。当に知るべし、応に作者有るべきことを。

作者は是れ我なり。身は是れ我の所用[四]にして、亦た是れ我の所住の処なり。譬えば、舎主は草、木、泥、墼等を以って舎を治する[五]に、自ら身の為め[六]の故に、所用[七]に随って舎を治して好悪有るが如し。我も亦た是くの如し。善悪等を作すに随って、好醜の身を得。六道の生死は皆我の所作なり。是の故に、罪福の身は皆我に属す。譬えば、舎は但だ舎主に属して他人に属せざるが如し。

答えて曰く、是の喩は然らず。何を以っての故に。舎主は形有り、触有り、力有るが故

一　俗人の…豫けざるが如し　この喩例は意味不明。

二　罪福等は…因縁なるべし　我なしでも、業輪廻も解脱も成立するという中観派の答破に対して、対論者は、知者は身でなく我であるので、善悪の業が依処し、そこに存在する（依止）もの、即ち業を起こす原因（因縁）である作者は、我であると主張する。この立場では我と身の関係は身は我の所有物であると同時に、我がそこに存在する在所である。我は身内に在って、身体を通して業を行なうというのであろう。この反論者はサーンキヤ学派などの特定の精神と物質の二元論でなく、我という知的存在が判断し、実行し、果報を受けるという、極く一般的に理解された我の存在の主張であろう。

三　作法　羅什は作者（kartṛ）、作（kriyā）と一組にする場合、作具（karaṇa）を作法と訳し分ける（八・四、二四・一七）が、ここでは行為・業の意味であろう。

四　我の所用　我が用いるもので、我所（ātmīya, mama・私のもの、我の所有物）のこと。

五　治する　この場合は「つくる」、建設する。

六　身の為め　我が家を建てるのは、我自身が自己の在処である身体という空間的存在のためである。

七　所用　羅什は第八章第四偈では作具（karaṇa）を所用作法（用いる所の手段）　㊅三七下

に、能く舎を治す。汝の説く所の我は、[八]形無く、触無きが故に、作力無く、自ら作力無く、亦た他をして作さしむること能わず。若し世間に一法として形無く触無くして能く所作有る者有らば、則ち[九]信受す可くして作者有りと知るも、但だ是の事は然らず。若し我が是れ作者ならば、則ち[一〇]応に自ら苦事を作すべからず。若し是れ[一一]念者ならば、楽事を貪る可く、応に忘失すべからず。若し我が苦を作さずして而も苦が[一二]強いて生ぜば、余の一切も皆亦た自ら生じて、我の所作に非らざるなり。

若し見者が是れ我ならば、眼は能く色を見る。眼は応に是れ我なるべし。若し眼は見るも而も我に非らずば、則ち[一三]先に「見者は是れ我なり」と言えるに違う。若し見者が是れ我ならば、我は則ち応に声を聞く等の諸[一四]塵を得べからず。何を以っての故に。眼は是れ見者ならば、声を聞く等の塵を得ること能わざるが故なり。是の故に、我は是れ見者なりとは、是の事は然らず。

若し刈者が鎌を用いて草を刈るが如く、我も亦た是くの如く手等を以って能く所作有りと謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。今、鎌を離れて別に刈者有るも、而も身、

と訳す。ここで「所用に随って」というのは「用いる所の草木等の用材の質等の善し悪しに随って」というのであろう。

八 汝の説く…能わず　対論者の主張する我は色・物体でない。だから形がなく「触」がないから触れられない。要するに五感覚器官の対象でないので、物を作る能力を欠く。対論者の主張する我は作者たり得ないという批判。

九 信受　羅什は『法華経』では信解（adhimukti）の訳や意訳として用いているので、宗教的要求・傾倒・関心を意味するが、信を認識根拠（pramāṇa）ともするので、無形無触で所作のあるものが一つでもあれば、それを喩例として推理することができるということであろう。

一〇 応に自ら苦事を作すべからず　我が行為者ならば、当然自分を苦しめるようなことはしないであろう。

一一 念者　念は「考え」と「記憶・想起して忘れない」という意味がある。「楽事を貪る」のは、楽しかったことを記憶し想起して貪って忘れないことか、楽苦を考え、分別して楽を享受して忘れないことか。

一二 苦が強いて生ぜば　「強いて」は、無理やりにといった意味であり、独訳はgewaltsam、英訳はinexorably。この場合は、我は自分が苦を作っていないのだから、自分のコントロールを超えたところで「ひとりでに」とでもいった意味であろう。後の涎の場合は、特にそういってよいと思われる。「一切も皆亦た自ら生じて」の「自ら」はすべてのものが、我によって作られるのでなく、「自然に」「おのずから」「ひとりでに」であろう。

一三 先に　この節の冒頭の「若し見者が是れ我ならば」を指す。

一四 塵　塵は眼等の六根によって知られる対象で、新訳では境、境界。

心、諸根を離れて別の作者無ければなり。

若し[一]作者は眼、耳等の所得に非らずと雖も、亦た作者有りと謂わば、則ち石女の児に能く所作有らん。是くの如く一切の諸根は皆応に無我なるべし。

若し[二]右眼にて物を見て而も左眼にて識る、当に別に見者有ることを知るべしと謂わば、是の事は然らず。今、右手にて習作するも、左手は能くせず。是の故に、別に作者有ること無し。若し別に作者有らば、右手の習う所を左手も亦た応に能くすべし。而も実には能くせず。是の故に、更に作者無し。

復た次に、我有りという者は「他が果を食するを見れば、口中に涎出づ。是れは我相為り」と言う。是の事は然らず。何を以っての故に。是れ[三]念力の故にして、是れ我の力に非らず。又亦た即ち是れ[四]我を破るの因縁なり。人は衆中に在りて、涎の出づるを愧ずるも、而も涎は[五]強いて出でて自在なることを得ず。当に知るべし、我無きことを。

復た次に、又た[六]顛倒の過罪有り。先世は是れ父にして今世に子と為らば、是の父と子との我は一にして、但だ身に異有るのみ。一舎より一舎に至るとき、父なるが故に是れ父にして、異舎に入るを以っての故に、便ち異有るにあらざるが如し。若し我有らば、是の二は応に一なるべし。是くの如くならば、則ち大過有り。

若し「無我なるも五陰の相続の中に亦た[七]是の過有り」と謂わば、是の事は然らず。何を以っての故に。[八]五陰は相続すと雖も、或る時は用有り、或る時は用無し。[九]蒲桃の漿は持戒者も応に飲むべく、蒲桃の酒は応に飲むべからざるも、若し変じて苦酒と為らば、還復た応に飲むべきが如し。

一　作者は…作者有りと謂わば　作者（我）は眼等の認識機能によって認識（所得）されないが、存在するという主張。

二　右眼にて…左眼にて識る　アビダルマには根見説と識見説があるが、羅什は「右眼で見て左眼で識る」という、通常では考えられない、荒唐無稽ともいうべき見解を持ち出して、根（視覚）機能と識の背後に見と識とを司る我の存在を主張する対論者を想定して否定する。

三　念力　宗教的には、集中された心（憶念）の力であるが、ここは記憶の力。

四　我を破るの因縁　我の存在を否定する論拠。

五　強いて　一四一頁註一二参照。

六　顛倒の過罪　この場合は父子の関係がさかさまになる・ひっくりかえるという過罪。或る人にとって前世の父が今生では子となるという顛倒は、単なる論理的・存在論的誤謬でなく、父子という人倫上の関係を逆転し、親子関係を崩壊することである。羅什が大過と言っているのは単なる誤謬でなく、人倫上の人間の尊厳にかかわる大罪だというのであろう。中国の家族の倫理観の反映であろう。

七　是の過　直前の父子が同一の我となるという大過。父と子が同じ五陰の相続となるということ。

（大）三八上

八　五陰は…用無し　羅什は梵偈第六偈bの「取は生滅する」を体用の範疇を用いて、我の本体（体）はないが、「五蘊

五陰の相続も亦た是くの如し。用有り不用有り。若し始終一我ならば、是くの如き過有らんも、五陰の相続には是くの如き過無し。但だ五陰が和合するが故に、仮りに名づけて我と為すのみ。一〇決定有ること無し。

一一樑椽が和合して舎有り、樑椽を離れては別の舎無きが如し。是くの如く、五陰が和合するが故に我有り。若し五陰を離れば、実には別の我無し。是の故に、我は但だ仮名有るのみにして、一二定実有ること無し。

〔二―五　第五偈の註釈〕

一三汝が先に「受を離れて別に受者有り、受を以って受者を分別して、是れは天、是れは人なり」と説くは、是れ皆然らず。当に知るべし、但だ受有るのみにして、別に受者無きことを。

一四若し「受を離れて別に我有り」と謂わば、是の事も然らず。若し受を離れて我有らば、云何んが是の我相を説くことを得可けん。若し相の説く可き無くば、則ち受を離れて我

（身体）の相続には〔我の〕はたらき（用）があるときやないときがある」と解釈している。用は次の葡萄の比喩では飲料として用いる、使用という意味であろう。五陰の相続の場合は、終始一貫した同一の我が実在するのではなく、五陰の和合によって我の用・作用が果されるので、天としての我、人としての我が仮名として成り立つので大過はないという。

九　蒲桃の…飲むべきが如し　この比喩も羅什が成年期まで過ごした西域地方では、持戒者（戒を受けたもつ者）が不飲酒戒として、実際に行なっていたものであろう。蒲桃の漿は葡萄の果汁。それから造られた葡萄酒は飲むことが禁じられているが、それが苦酒（独訳は苦いワイン、英訳は酢）に変質すると、飲んでもよい。苦酒が何かは不明。

一〇　決定　羅什は自性（svabhāva）を定性、決定性と訳すので、ここでもその意味であろう。

一一　樑椽　はりとたるき。

一二　定実　決定と同義であろうが、「実」を加えているので、仮名に対して実有の意味を加えた羅什の用語であろう。

一三　汝が先に…受者無きことを　羅什は第六偈までの、喩例による彼自身の註釈を終えると、次に『無畏』の註釈に依りながら、第五、六偈を再説している。「先に」は羅什の第五偈の註釈の対論者の主張。そこでは我は同一であるが、受、即ち取（五蘊を取得する煩悩）によって、現世では人、前世では天という取者の区別が分別されるとするが、ここでは対論者を、受とは別に受者が存在し、その受者が受によって、受を用いて、受者を〔業の果報のままに〕天人とか人間と分別すると主張する者と解説している。羅什はそれに対して、受があるだけで、受者は存在しないことを知れ、と答えるだけである。

一四　若し…我無し　前の節で羅什は、我ではなく受者を論じたので、この節では第五偈の我が無になるという誤謬の論拠を、受を離れた我には我の特徴（相）がないからだとする。

無し。

〔二―六　第六偈の註釈〕

[一]若し「身を離れて我無く、但だ身のみが是れ我なり」と謂わば、是れ亦た然らず。何を以っての故に。身は生滅の相有り。我は則ち爾らず。
復た次に、云何んが受を以って受者と名づけん。

〔二―七　第七偈の註釈〕

[二]若し「受を離れて受者有り」と謂わば、是れも亦た然らず。若し五陰を受けずして而も受者有らば、応に五陰を離れて別に受者有るべく、眼等の根にて得可くして、而も実には不可得なり。

〔二―八　第八偈の註釈〕

是の故に、我は受を離れず、即ち是れ受ならず。亦た無受に非らず、亦復た無に非らず。
此れは是れ[三]定の義なり。
[四]是の故に当に知るべし、過去世に我有りとは、是の事は然らざることを。

〔三　過去世の自我の無の否定〕

〔三―一　偈の一括提示〕

一　若し…名づけん　この二節は第六偈のabとcdとの註釈。
二　若し…と謂わば　『無畏』の「取者は取（所取）より別であると考えるならば」の訳。
三　定の義　第八偈の決定の義。決定(niścaya)の訳。
四　是の故に…然らざることを　第八偈までの『無畏』の結論の採用。
五　過去の我は…然らず　梵偈は「「私は過去世に存在しなかった」ということはあり得ない」。現世の私が過去世に存在しなかったという見解を否定し、その理由として現世の私は過去世の私と別でない、即ち過去世の私が存在して現世の私になるのだとする。羅什も訳偈の不作が存在しなかったの訳（第二偈の不作為り、一三六頁註二参照）であれば、龍樹と同じであるが、偈ではabで過去世の我の無、cdでは過去世の我と現世の我が別異であるという二説を列挙しているように見える。註釈ではabを過去世の我が今の我と作らずという見解とする。
六　若し異有り…自ら生ぜん　過去世の我と現世の我を別異とする見解を真とするならば、（一）過去世の私が存在しなくても現世の私は存在する。（二）過去世の私は過去世に現在し、（三）過去世を死んでいない私が現世に生れることになる。

4 何を以っての故に。
[五]過去の我は不作なりとは　是の事は則ち然らず
過去世の中の我が　今に異なるも亦た然らず（九）
[六]若し異有りと謂わば　彼れを離れて応に今有るべし
我は過去世に住して　而も今の我は自ら生ぜん（一〇）
[七]是くの如くならば則ち断滅にして　業の果報を失す
彼れ作して而も此れ受く　是くの如き等の過有り（一一）
[八]先に無にして而も今有ならば　此の中にも亦た過有り
我は則ち是れ[九]作法　亦た是れ[一〇]無因と為らん（一二）

〔三―二　第九偈の註釈〕

過去世の中の我は今の我と作らずとは、是の事は然らず。何を以っての故に。過去世の中の我は、今の我と異ならざればなり。

〔三―三　第一〇偈の註釈〕

若し今の我は過去世の我と異ならば、応に彼の我を離れて而も今の我有るべし。又た過去世の我は、亦た応に[一一]彼れに住し、[一一]此の身は自ら更に生ずべし。

七 是くの如く…過有り　前偈で述べたような事態になった場合の誤謬の枚挙。（一）過去世の我の無は過去世の我の断滅（一五・一一参照）となる。（二）過去世の我はそこに住して、死んでいないのに生ずるということは、現世の我の生は過去世の我の業の果報でなく、自ら生ずるのであるから、過去世の我の行なった業は立ち消え、果報が消失してしまうか、（三）もし現世の我が果報ならば、業を行なった者（過去世の我）と享受者（現世の我）は別であるから、自業自得でなくなる。

八 先に無にして…無因と為らん　「私は過去世に存在しなかった」という見解を、過去世の我と現世の我が共に存在し、別の我であるという見解として否定してきたが、この偈では現世の我は過去世では無、現世で有と解釈して否定する。

九 作法　作法はつくられたもの（kṛta-ka）の訳。作とも訳す（一五・一、二参照）。

一〇 無因と為らん　原因なしで〔我〕が生じたかであろう。

一一 彼れに・此の身は　偈では「過去世に」と「今の我は」。

(大)三八中

〔三—四　第一一偈の註釈〕

若し爾らば、即ち断辺に堕し、諸の業の果報を失う。又た彼の人が罪を作して、此の人が報を受けん。是くの如き等の無量の過有り。

〔三—五　第一二偈の註釈〕

又た是の我は応に先に無にして而して今有るべしとは、是れも亦た過有り。我は則ち是れ作法、亦た是れ無因生ならん。[一]是の故に「過去の我は今の我と作らず」とは、是の事は然らず。

〔四　過去世の我の四句否定〕

5 復た次に、

[二]過去世の中の　有我と無我の見
若しくは共と若しくは不共との如きは　是の事は皆然らず（一三）

是くの如く推求するに、過去世の中の邪見なる、有と無と亦有亦無と非有非無との是の諸の邪見は、[三]先に説ける因縁の過の故に、是れ皆然らず。

〔五　未来世の我の四句否定〕

6 [四]我は未来世に於いて　作為り不作為り
是くの如きの見は　皆過去世に同じ（一四）

一　是の故に…然らず　この結語は『無畏』の訳。第九偈cdと同義。

二　過去世…然らず　過去世の我の四句否定。有我（第一句）、無我（第二句）、共（亦有亦無・第三句）、不共（非有非無・第四句）。

三　先に説ける因縁　第三偈以下で論じた否定の論拠・論証（因縁）。

四　我は未来世…過去世に同じ　この偈のabは第二偈とほぼ同文。

五　過去世の中の過咎の如きは　『無畏』では「過去世に関する誤謬と同じ誤謬が

我は未来世の中に於いて、作と為し、不作と為す。是くの如き四句の、[五]過去世の中の[六]過咎の如きは、応に此の中に在りて説くべし。

〔六　「世間は恒常である」等の四句の見解の否定〕

〔六―一　第一句―恒常の辺の否定―〕

[7]復た次に、

若し[七]天が即ち是れ人ならば　則ち常の辺に堕す
天は則ち無生と為る　常法は生ぜざるが故なり　（一五）

若し天が即ち是れ人ならば、是れ則ち常と為す。若し天は人の中に生ぜずば、云何んが名づけて人と為さん。常法は生ぜざるが故なり。常も亦た然らず。

〔六―二　第二句―不恒常の辺の否定―〕

[8]復た次に、

若し[八]天は人に異ならば　是れ即ち無常と為す
若し天は人に異ならば　是れ則ち相続無し　（一六）

若し天は人と異ならば、則ち無常と為す。無常ならば、則ち断滅等の過を為す。先に説ける過の如し。

若し天は人と異ならば、則ち相続無し。若し相続有らば、異と言うことを得ず。

ここ（未来世）でも個別的に知られるべきである」。

六　過咎（かきゅう）　他の箇所の「過」や「咎」と同義。「とが」、「あやまち」。

七　天が即ち…生ぜざるが故なり　龍樹は世間（loka）を世界でなく、世人と解釈していたようで、世間は前世では神であり、現世では人である。その両者が同一の場合がこの偈で論じられている。同一であれば、世間は恒常となるし、恒常であれば、前世の神も生じたものではないことになると帰謬する。『無畏』はそれに加えて、事実は逆で、神は人でないし、生じたものでないものでもないから、恒常でないとする。羅什は「神が生じたものでない」を、前世の神が現世の人の中（人間）に生れなければ、どうして人と呼ばれようか、呼ばれることはない。しかし現実には人として生れる。常法（恒常なもの）は生じないので、世間は常（＝常法）であり得ないとする。

八　若し天は…相続無し　神と人との同一等の四句分別の第二句の別異の場合。現世の人が前世の神と別のものであれば、世間は恒常ではないものであろうし、相続（神から人への連続）があり得ない。『無畏』は事実は相続があるので、神と人とは別のものであり得ない。即ち恒常でないものでない、即ち恒常等の誤謬になると説く。羅什は端的に神と人が別のものならば無常であり、第一二偈で説いた断滅等の誤謬があるとする。

〔六—三　第三句—恒常・不恒常の共の否定—〕

[9]復た次に、

[一]若し半ば天半ば人ならば　則ち二辺に堕す
常と及び無常となり　是の事は則ち然らず　（一七）

若し衆生の半身は是れ天にして半身は是れ人ならば、若し爾らば、則ち常と無常と有り。半天は是れ常にして、半人は是れ無常なり。但だ是の事は然らず。何を以っての故に。[二]一身に二相の過有るが故なり。

〔六—四　第四句—非恒常・非不恒常の不共の否定—〕

[10]復た次に、

[三]若し常と及び無常と　是の二が倶に成ぜば
是くの如くならば則ち応に　[四]非常非無常を成ずべし　（一八）

若し常と無常との二が倶に成ぜば、然る後に非常非無常を成ぜん。常無常と[五]相違するが故なり。今、実に常無常は成ぜず。是の故に、非常非無常も亦た成ぜず。

〔六—五　輪廻に関する常等の四句否定〕

[六]復た次に、今、生死は無始なりとは、是れ亦た然らず。[11]何を以っての故に。

[七]法が若し定んで来有り　及び定んで去有らば
生死は則ち無始なり　而も実には[八]此の事無し　（一九）

一　若し半ば…則ち然らず　「半天半人」は「一部分は神に属し、一部分が人のもの」。羅什は一人の衆生の身の半分は神、半身は人と明快に説明している。第三句の共。「神でもあり人でもある」という共は単に二部分からなる、というこの解釈は龍樹の初期の理解だと思われる。第三句に積極的な意味が込められていない。第「二辺」は「不恒常（人の部分は過去世の神から現世の人へ変るので無常）と恒常（神の部分は過去と変らないので常）」。

二　一身に二相の過　「一身に二相」は『無畏』では「我が二つのものをもつことは妥当しない」。羅什は相を自性（相）・本性等の訳とする。

三　若し常と…成ずべし　第三句の共の見解が成立すれば、不共も必ず（確かに、必然的に、意のままに、応に…すべし）㊅三八下 成立する。

四　非常非無常を成ずべし　「恒常なものでなく恒常でないものでもない」ということも成立するであろう。

五　相違　矛盾の意味であると同時に、相待の意味であろう。一五二頁註四参照。

六　復た次に…亦た然らず　世間の恒常等の四句否定は前偈で終ったが、龍樹は世間とは神と人の関係であり、実質的には輪廻の生存の間の関係であるので、世間よりも輪廻として四句否定を論じることが必要だと考えたのではなかろうか。そういう意味では第一九、二〇偈は附

法が若し決定して従来する所有り、従去する所有らば、生死は則ち応に[一〇]無始なるべし。是の法は智慧を以って推求するに、従来する所有り、従去する所有ることを得ず。是の故に、生死は無始なりとは、是の事は然らず。

[12]復た次に、

[一一]今若し常有ること無くば　云何んが無常と
亦常亦無常と　非常非無常と有らん　（二〇）

若し爾らば、智慧を以って推求するに、法として常なるを得可き者無し。誰れか当に無常有るべけん。常に因りて無常有るが故なり。若し二つ倶に無くば、云何んが亦有常亦無常有らん。若し有常無常無くば、云何んが非有常非無常有らん。[一二]亦有常亦無常に因るが故に、非有常非無常有ればなり。是の故に、過去世に依止する常等の四句は不可得なり。

〔七　未来世に依拠する世間の有辺等の四句否定〕

〔七―一　世間の有辺と無辺の二句の否定〕

[13][一三]有辺と無辺等の四句の未来世に依止すること、是の事は不可得なり。今当に説くべし。何を以っての故に。

[一四]若し世間は有辺ならば　云何んが後世有らん

論・傍論といえよう。

七　法が若し…去有らば　梵偈は「或る人（羅什訳の法）が或る所から或る所へ来て、さらに或る所へ行くとするならば」。羅什は場所を省略し、去来の行動が、「定んで」事実として、自性として行なわれることを強調している。龍樹は第二章では更に本格的に去来の存在を問うている。

八　実には此の事無し　梵偈は「それ（輪廻）（『無畏』は或る所から来て或る所へ去り行く事物）は存在しない」。羅什は註釈では「此の事」を生死（輪廻）の無始とする。

九　従来する所　所従来は「どこから来たかその場所。また、どこを通って来たかその道」（『新字源』）。偈aの「来」。

一〇　無始　『無畏』は無始でないので恒常でないことを結論とし、次偈の恒常でないものの否定に導く。無始が恒常であることは龍樹、羅什には言うまでもないことだったのであろう。

一一　今若し…有らん　この偈は四句分別の常（第一句）、無常（第二句）、亦常亦無常（第三句）、非常非無常（第四句）を挙げただけのもの。

一二　亦有常亦無常…非有常非無常有ればなり　共と不共は矛盾する（註五参照）が、羅什はここでは、共と不共が相待的に成立することを指摘する。

一三　有辺と無辺　時間上の終り・果ての有無で、空間的な果ての有無ではない。

一四　若し世間は…後世有らん　この世の私（世間）が有限であることは、死後に後世・来世がないことになるし、無限であることは、現世の私が無限であることであるから来世はない。羅什は註釈では「来世がない」ことは「実には後世がある」ことを論拠として否定する。この反論は彼が来世の存在を認めているように

若し世間は無辺ならば　云何んが後世有らん　（二一）

若し世間は有辺ならば、応に後世有るべからず。而も今、実には後世有り。是の故に、世間が有辺なるは然らず。若し世間は無辺ならば、亦た応に後世有るべからず。而も実には後世有り。是の故に、世間が無辺なるも亦た然らず。

復た次に[14]、是の二辺は不可得なり。何を以っての故に。

[二]五陰の常に相続すること　猶お灯火の炎の如し
是れを以っての故に世間は　応に辺と無辺となるべからず　（二二）

五陰より復た五陰を生じ、是の五陰の次第に相続すること、衆縁和合して灯の炎有るが如し。若し衆縁尽きずば、灯は則ち滅せず。若し尽きば則ち滅す。是の故に、世間の有辺と無辺とを説くことを得ず。

復た次に[15]、

[三]若し先の五陰が壊し　是の五陰に因りて
更に後の五陰を生ぜずば　世間は則ち有辺ならん　（二三）
若し先の陰は壊せず　亦た是の陰に因りて
而も後の五陰を生ぜずば　世間は則ち無辺ならん　（二四）

〔第二三偈の註釈〕

若し先の五陰が滅し、是の五陰に因りて更に後の五陰を生ぜずば、是くの如くならば、則ち世間は有辺ならん。

見える。

……………………

一　不可得なり　『無畏』の「どうしてあり得ないのか」に当る。

二　五陰の常に相続すること　梵偈は「五蘊の相続は」。月称はこの五蘊の相続を「前因後果関係の結合によって間断なく連続する順序を保ち、灯火のように刹那滅するもの」とする。羅什も註釈では「この五陰の次第に相続すること」と述べて、偈の「常に」が恒常を意味するのでなく、等無間に相続することを説くとする。

三　若し先の…無辺ならん　この二偈は(大)三九上『無畏』が一括して挙げ、羅什も従う。龍樹は前偈で否定した、世間の有限と無限の主張が成立する五蘊の相続の構造を順に説く。梵偈（〈 〉内は第二四偈、（ ）内は下の漢訳語）は「もし前〔の五蘊〕（先の五陰）が崩壊し〈崩壊せず〉、それら〔前〕の五蘊（是の五陰）に縁って、これら〔後〕の五蘊（後の五陰）が生じないとすれば、そのときは世間は有限（有辺）〈無限（無辺）〉であろう」。要するに、現在の五蘊が生じなければ、過去の五蘊が滅すると、相続に終りがあり（有限）、滅しないと、終りがない（無限）というだけのこと。

四　若し先の…末後身に名づく　この節は羅什の註釈。実質的には前節の繰り返し。

[四]若し先の五陰が滅し已りて更に余の五陰を生ぜずば、是れを名づけて辺と為す。辺は末[五]後身に名づく。

〔第二四偈の註釈〕

若し先の五陰が壊せず、是の五陰に因りて而も後の五陰を生ぜずば、世間は則ち無辺ならん。[六]是れ則ち常と為す。而も実には爾らず。是の故に、世間は無辺なること、是の事は然らず。[七]世間に二種有り。国土世間と衆生世間となり。此れは是れ衆生世間なり。

復た次に、[八]『四百観』の中に説くが如し。

真法と及び説者と　聴者とは得難きが故に
是くの如くならば則ち生死は　有辺にも無辺にも非らず

真法を得ざる因縁の故に、生死を往来して辺有ること無し。或る時は真法を聞くことを得て道を得るが故に、無辺と言うことを得ず。

〔七―二　四句の第三句―有辺と無辺の共の否定―〕

[16]今、当に更に[九]亦有辺亦無辺を破すべし。

[一〇]若し世は半ば有辺　世間は半ば無辺ならば
是れ則ち亦有辺　亦無辺なり　然らず　（二五）

若し世間は半ば有辺にして半ば無辺ならば、則ち応に是れ亦有辺亦無辺なるべし。若し爾らば、則ち[一一]一法は二相なり。是の事は然らず。[17]何を以っての故に。

[一二]彼の五陰を受くる者　云何んが一分は破し

五　末後身　一般的には涅槃に入る前の最後の身体。しかし羅什は五蘊＝身体の相続の最後の五蘊を末後身と名づけたと思われる。

六　是れ則ち常と為す　羅什は無辺が恒常であることを示している。

七　世間に…衆生世間なり　以下は羅什の註釈。偈が説く世間は、衆生世間（衆生という世間・衆生則世間）で、国土世間は衆生の生きる環境を国土という場所として捉えた世間。国土と世間は『大智度論』（大正二五、五四六下）に三世間の一として説かれている。

八　『四百観』『四百論』第七章第五偈。月称はこの偈を仏の出現はウドンバラの花のように会い難いが、仏に会い、教え（真法）を聞き修行して真法（真実在）を悟らない限り、輪廻は無限であり、仏に会い、悟れば、輪廻が尽きるので、有限であると説く偈と解釈する。三枝訳下、七六九頁註二参照。

九　亦有辺亦無辺　繰り返しになるが、龍樹はこの章を著述した時期には第三句の「共」を一部分（半ば）は有限、一部分は無限という二部分からなることと理解していた。しかし羅什は亦有辺亦無辺（有辺でもあり無辺でもある）とする。

一〇　若し世は…然らず　梵偈は「もし一部分は有限であり一部分は無限であるならば、世間は有限でもあり無限でもあろうが、それは妥当しない」。世は世間の略。

[一]分は而も破せざる　是の事は則ち然らず　（二六）
[一]受も亦復た是くの如し　云何んが一分は破し
一分は而も破せざる　是の事も亦た然らず　（二七）

五陰を受くる者、云何んが一分は破し一分は破せざる。[二]一事にして亦常亦無常なることを得ず。受も亦た是くの如し。云何んが一分は破し一分は破せざる。常と無常との二相の過の故なり。是の故に、世間の亦有辺亦無辺なることは則ち然らず。

〔七―三　四句の第四句―非有辺非無辺の否定―〕

[18]今、当に非有辺非無辺の見を破すべし。

若し亦有無辺なる　是の二が成ずることを得ば
非有非無辺も　[三]是れ則ち亦た応に成ずべし　（二八）

[四]有辺と相違するが故に無辺有り。長と相違して短有るが如し。有無と相違すれば、則ち亦有亦無有り。亦有亦無と相違するが故に、則ち非有非無有り。若し亦有辺亦無辺が定んで成ぜば、応に非有辺非無辺有るべし。何を以っての故に。相待に因るが故なり。上に已に亦有辺亦無辺の第三句を破したり。今、云何んが当に非有辺非無辺有るべけん。相待無きを以っての故なり。

是くの如く推求するに、未来世に依止する有辺等の四見は皆不可得なり。

〔八　結論〕

二　一法は二相なり　『無畏』は一般論として、〔世間が共ならば〕「事物（一法）が二つの本質（ātman・二相）をもつことになる」。一四八頁註二参照。

三　彼の五陰を…則ち然らず　梵偈は(大)三九中「どうして取者の一部分は滅し、一部分は滅しないであろうか」。

……………………

一　受も亦復た…亦た然らず　取者は仮名に過ぎないので、実質的には取（upādāna）である。取は五蘊の取得であり取得された五蘊即ち身体でもある。偈は「その一部分が滅し、一部が滅しないこと」は「然らず（妥当しない、正しくない）」と説く。『無畏』はその理由として「恒常で不恒常であることはあり得ないから」だとし、それは「一事物に二相がある」という誤りになるからだとする。羅什は『無畏』に従う。

二　一事　㊂は是事。一事は『無畏』の「事物」の訳。一法と同じ。

三　是れ則ち亦た応に成ずべし　一四八頁註四参照。

四　有辺と相違…非有非無有り　この註釈は羅什の見解。「相違」は矛盾を意味し、有限と無限という反対概念の二者は同一基体に同時にあることはあり得ないが、「長あれば短あり」の長と短のように相待概念の意味であり、有無（第一句の有か第二句の無か）に相待（相違）して、亦有亦無（第三句）があり、その第

[19]復た次に、
[五]一切法は空なるが故に　世間の常等の見は
[六]何れの処何れの時に於いて　[七]誰れか是の諸見を起こさん　（二九）
[八]上に声聞法を以って諸見を破したり。今、此の大乗の法の中には、諸法は本より以来、畢竟して空性なるを説く。是くの如く空性の法の中には[九]人無く法無し。応に[一〇]邪見と正見とを生ずべからず。「処」は土地に名づけ、「時」は日月歳数に名づく。「誰れ」は名づけて人と為す。「[一一]是れ」を諸見の体と名づく。若し常と無常等の決定の見有らば、応当に人の此の見を出生するもの有るべきも、我を破するが故に、人の是の見を生ずるもの無し。応に[一二]処所有りて色法の現見すら尚お破す可し。何ぞ況んや[一三]時方をや。若し諸見有らば、応に[一四]定実有るべし。若し[一五]定ならば、則ち応に破すべからず。上より来、種種の因縁を以って破したり。是の故に当に知るべし、見に[一六]定体無し、云何んが生ずることを得ん、と。偈に

三句と相待して第四句がある。
五　一切法は空なるが故に　『無畏』のこの偈の註釈は偈の繰り返しに過ぎない。偈は空を説き、前偈までの見解の否定とは内容が異なる。月称は偈aの「すべての事物（法）が空である」を、この『中の頌』全体の結論とする。羅什は「此の大乗の法の中には」と説いて、前偈まで声聞法を説き終え、この偈は大乗法を説くとする。このことは訳偈に訳出されていないが、梵偈aのatha vā（或いは寧ろ）があったことを示す。最後の二章を青年期の著作としても、この羅什の解釈は矛盾しない。ただし龍樹は声聞法と大乗法の区別をしていないので、大乗を説くといった意識も意図もなく、仏教とは何かを探求していった結果、般若経の空が仏説である縁起の真意であるという結論に至り着いたというのであろう。次の第三〇偈と共に詳しくは解題上、三八―三九頁参照。
六　何れの処何れの時に於いて　梵偈は「どこにおいて」(kva)。『無畏』の「いかなる場所と時において」という註釈を、羅什は偈に読み込んだのであろう。
七　誰れか是の諸見を起こさん　梵偈は「どこに、誰に、どのようなものが、どういう訳であるであろうか」。羅什は「どのようなもの」と「どういう訳で」を省略している。「常等の見」が空であるから、改めて問う必要がないと考えたのであろう。
八　上に声聞法を…破したり　羅什はこの章の第一偈から前偈までを声聞法による否定とする（註五参照）。
九　人無く法無し　羅什は人法二無我という法相を用いていないが、実質的にはその思想によっていたことを示すであろう。
一〇　邪見と正見　見に正も邪もないが、世俗的な価値を想定したのか、或いは単なる言葉の綾か。
一一　是れ　「是れ」は偈の中の「是の諸見」の「是」。
一二　処所　「いどころ」（『新字源』）。ここは色法、即ち眼等の五根の対象が現見される色法が在る場所。
一三　時方　時間と空間か。
一四　定実　一四三頁註一二参照。
一五　定　定は定性、自性の意味であろう。
一六　定体　定性、自性と同義であろう。

「何れの処何れの時に於いて　誰れか是の諸見を起こさん」と説けるが如し。

瞿曇大聖主は　憐愍して是の法を説き
悉く一切の見を断ぜり　我れ今稽首して礼す（三〇）

一切の見とは、略説すれば則ち五見、広説すれば則ち六十二見なり。是の諸見を断ぜんが為めの故に、法を説く。大聖主瞿曇は是れ無量無辺なる不可思議の智慧者なり。是の故に、我れは稽首して礼す。

中論　巻第四

一　何れの処…諸見を起こさん　第二九偈のcdの引用。
二　瞿曇　ガウタマ（gautama）。釈尊の姓の名称。大聖主は羅什の付加。
三　憐愍　同情（anukampā）。『無畏』と羅什はガウタマ仏の偉大さを強調するだけである。清弁は憐愍については「利得、尊敬等の因であるからではない」と説くだけで、正法について詳述する。月称はその「利得、尊敬等」を採用するが、彼だけがそれが悲であることを明説し、正法については清弁に対抗して自己の見解を開陳する。　㊅三九下
四　是の法　正法（saddharma）。

補　註

中論巻第三

観有無品第十五

1　観有無品　「自性の考察」（svabhāvaparīkṣā）。T1と『釈論』も同じ。梵本はこの章の主題を、真の自性は空性・無自性であると解釈する月称による改題であろう。T2も『灯論』も羅什訳と同じ「有無の考察」である。これが原題であろう。

2　問うて曰く…答えて曰く—第一偈—

衆縁中有性　是事則不然　性従衆縁出　即名為作法（一）

na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ/　hetupratyayasaṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet//（一）

自性が縁と因とによって生じることは妥当性を欠く。因と縁によって生じた自性は「作られたもの」となってしまう。（一）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。諸事物はまさに有自性である。各自の作用をなし得ること（なす能力）が見られるからである。また同じく、瓶の自性と布の自性も因と縁とから生ずるからである。

ここで答える。—第一偈ａｂ—

〈自性が因と縁とから生ずることは妥当性を欠く。〉

そこでもし自性が因と縁とから生じたとするならば、それにはどのような誤りがあるかとこう考えるならば、

ここで答える。—第一偈ｃｄ—

〈因と縁とから生じた〉のであれば〈自性は「作られたもの」〉という誤謬になる。 二

【解説】　羅什は偈aを「衆縁の中に〔自〕性有らば」と訳す。これは第一章第四偈のabの「諸法（事物）の自性〔の如き〕は縁の中〔等に於いて〕有らず」と同じ思想が説かれていると解釈していることになるが、註釈では「〔自性は因〕縁の合する時に則ち出づ」であるから、和合して顕現することと解説する。月称は第一章の縁起の語義解釈で縁起の起（samutpāda）を saṃbhava（出現・生起）、即ち prādurbhāva（顕現・出現）であるとする。この「因縁による顕現」が龍樹の縁起観であり、従ってこの偈のabは「自性は縁起しない」というのではなく、対論者が説く自性は縁起と理論的に相容れない、論理的妥当性を欠くと説いていることになる。他方、偈のcdは、存在しない自性が因縁によって生ずるという主張を取り上げて、生じた自性は作られたもの（kṛtaka）になるが、作られたものは自性ではないと自性を否定する。このようにこの偈は恒常な自性の存在と無という、いわゆる有と無の二辺を否定した中道の縁起を説いていることになる。この場合、月称は自性の存在を説く対論者が、因縁をも説く理由を次のように解説する。自性は自性を実現・成就させるもの（niṣpādaka）である因縁を取得する（upādāna）からである、と。このことは、自性は生ずるのではなく、因縁の取得によって実現・成就させられる（niṣpādyate）と、対論者が主張していることを意味する。第二の無の辺の対論者の主張を月称は「生・生起」（utpāda, utpatti）を説くとし、存在しない自性を、生起以前（utpādapūrva）に存在しない自性とし、それには因縁に縁って（pratītya）、後に生起がある（utpādo bhavati）と説明する。彼はここでは生起は無が有になる、つまり、ないものが生ずることを表現する用語に限定しているように見える。このように月称は縁起を実現・成就でもなく生起でもなく因縁による出現と考えていたようである。この縁起観は若干説明方法は異なるが、第二七章第一二偈にも「存在しないで生起したもの（saṃbhūta）でない。次の誤謬に堕すからである。（一）自我（ātman）は作られたもの（kṛtaka）であるか、（二）原因がなくても（ahetuka）出現・生起したもの（saṃbhūta）であるか、にである」と説かれている。月称はその第一二偈の註釈（cf. LVP, p.581）では先ず（一）作られたものと作るもの（kartṛ）の関係によって、「それ（作られた自我）を成就するもの（niṣpādaka）であり、それ（作られた自我）とは別の作るもの（kartṛ）が存在しないこと」を論拠に、作られた自我の存在を否定し、（二）偈のdの顕現・生起したものを、ここでも「原因のないものが生起する（R の utpadyate（LVP, p.581）を採るべきである（cf. TNP, p.251）」と生起に改めて、原因のないものを「過去世に自

我は存在しないのだから、作るもの（即ち、過去の自我）のないもの（akartṛka、T訳による）」のことだとする。解題で述べたように第二七章は龍樹の初期の習作と考えられるが、そうであれば、龍樹は著作活動の初期からこの縁起観を懐いていたことになる。月称が解説した対論者の主張の背景には、法の三世実有とか刹那滅といったアビダルマの諸部派の見解があることは言うまでもないが、月称は清弁のように具体的な部派の主張や教理を否定するのでなく、それらの底に流れる基本的な存在論を提示して否定していると理解すべきであろう。しかし恐らく彼らは saṃbhava を「（縁）起すること」の単なる同義語としてしか考えていなかったのではなかろうか。

『無畏』が予想した対論者は、自性を「各自が各自の作用をなす能力」（so soḥi bya ba byed nus pa）とする。これは後代の法称などの「有効な作用をなす能力」（arthakriyāsāmarthya）という術語の萌芽ではなかろうか。『無畏』が火や水の自性でなく、瓶や布の自性を例示したのは、粘土等や縦糸と横糸などには存在しない「水を容れる能力」といった瓶性や布性が、因縁によって生ずることが経験上知られ、一般に認められているからであろう。羅什訳は『無畏』の簡潔な意訳である。しかしこの自性観は仏護以下には見られない。或いは『無畏』の著者が仏教界の中で特異な思潮の中にいたか、接触があったことになるのかも知れない。上述の月称の対論者は恒常な自性の因縁による成就の場合は元より、無の生起の場合にもこの自性観を採っていない。仏護の対論者の反論は中観派の見解の論駁であり、清弁がそれに従っているのも、この『無畏』の自性観に入ることを避けたからかも知れない。仏護の対論者は中観思想を、事物は（一）縁起するが、（二）自性がない、と説く立場と要約する。要するに空・八不即縁起を、否定する。因縁より自性が生じないことは何も生じないことであるから、縁起とも言えないと批判する。仏護は『無畏』を意識していたからであろう、布の例に言及し、因縁によって布性が生じないならば、別の何が生ずるのか、布の生起以前に存在する糸の自性が生ずるのか、と問うているが、これは自性に執われた横道に逸脱した批判である。仏護はこの縁起を認めて無自性を認めない対論者の批判を、第二四章第一五偈の「馬に乗って馬を忘れ・見ない者」の批判として退ける。

清弁の対論者も冒頭先ず中観派の「すべての事物には自性がない」という主張そのものも、主張というもの即ち一事物であるから、その言葉にも自性がないことになるが、言葉に自性がないということは言葉が言葉でない、意味がない（apavāda）ということであるから、「すべての言葉は偽りである」という言葉のように自語と矛盾する（svavacanavirodha）と批判する。清弁の解答は中観派の見解

や論証に誤りがないことを示すもので、積極的に自説を主張している訳ではない。彼は多くの場合、対論者の論証式を具体的に批判し、自己の論証式を積極的に示すが、この場合は受けに回ったためか具体的な論証式には触れず、自他の論証の基体的な四種の特徴について無謬性を論ずる。第一の言訳は、対論者の論証式には肯定的随伴（anvaya）がない。即ち事物の有自性を立証する喩例がない（観誓）ので、反主張が不成立である。第二は中観派の論証は主張を損減（apavāda）しない（観誓）、勝義として自性の存在を認めた上で、自性の無を主張しているのではないから、自語と矛盾しない、従って証因（hetu）（具体的にどのようなものか不詳）の意味は不成（asiddha）である、という誤りはない。第三は中観派は言説（言語表現を含む日常の営み）の事物を否定しない（観誓）、即ち幻の自性のようなものとして事物の自性を承認し、損減しないから誤りはない。第四は中観派は縁起は不生であると、即ち事物は無自性であると解答したと説いているので〔無自性であることを説いていないという対論者が指摘するであろう〕誤りはない、である。これらは裏から見たものであるが、清弁の論理学の特色を際立たせていると思われるので敢て取り上げた。次に清弁は人無我の理論（tshul）に精通しようとする者が、異教の認める人〔や日常の事物〕が無自性（人無我）であることは自分達も立証ずみであるから「証明されたものの証明」（siddhasādhana）であるという批判、或いは、それに答えた「因縁より生じた法の自性（法有）が無自性（法無我）である」という中観派の主張は、知覚と世間の常識によって否定されるという批判とを取り上げる。清弁の解答は知覚と常識とによる拒否という批判に向けられる。知覚は真実在の認識と認められ、常識は仏も認める、という経を引いて、月称も否定できないとするものであるが、清弁は勝義の立場では（一）対論者等に認められている認識の構造、即ち分別された事物を認識する識（認識・vijñāna）の生起を認めない。（二）すべての事物の存在を否定する。（三）世俗の言説として述べられた事物も勝義としては否認される、という三種の理由で、拒否するものと拒否されるものもないから、知覚と常識とによる拒否はあり得ないと答破する。清弁が世間の言説は否認しないと説くのは、「勝義として」でなく、世俗としては、というのであろう。清弁は証明されたものの証明になるという批判に触れていないが、観誓が異教徒の妄想した人（pudgala）の自性（人我）の増益は成立（存在）しないので、証明されたものの証明になるという誤りに解答する必要はない（D, Sha, 313a7）と言っているのは、その理由を説いているのであろう。最後に清弁は「因縁より生じた法の自性は無自性であると論証しているので、世間の言説を否認しない（「因縁より生じた法の自性が無自性…」という言語表現を

自ら用いている）故に、常識による拒否はないが、知覚による拒否はあるという批判に対しては、知覚によって知られる事物は成立・存在しないので、知覚による拒否もない、と勝義の立場で答破する。

『無畏』と羅什は偈の繰返し。仏護は「自性は自己の存在（sva bhāvaḥ）」という同格限定複合詞の語義解釈を与える。清弁・月称はそれを採用する。bhāva には事物（存在するもの）と存在という二義があるが、この場合はどちらの意味であるか、必ずしも明確ではない。註釈者たちは自性を事物の性質・本性とし、事物と自性を、いわば実体と属性の範疇で理解するが、それは対論者の立場に副って世俗として認めているだけで、言うまでもなく中観派はその範疇そのものを否定する。偈の意味は明瞭で、仏護は偈ａｂの妥当性を欠く（na yuktaḥ）を、存在する自性が再度生ずることが妥当しないことと取っているようである。月称はａｂを上述の有の辺に立つ対論者に対する解答、ｃｄを無の辺への解答とするだけである。清弁は偈の語句の説明をする。「自性」は svo bhāvaḥ（仏護の借用）、自己自身（svātman）。「生じる（saṃbhava）」は生起（utpāda）。「因」は不共、自己のため（svārtha）、果の直前、果と同種、唯一である。「縁」は補助因（sahakārin）。「作られたもの（kṛtaka）」は作られたもの（kṛtrima）（第二偈ｃ）とする。彼はａｂでは、事物の生起が日常経験されるので否定できないと説き、ｃｄでは語意として偈の文に論理学的意味を盛り込んで、次の論証式に整えている。〔主張〕勝義として内の諸処は無自性である。〔証因〕因と縁とから生じている故に。〔喩例〕たとえば幻の人・牛・鹿・鳥等の事物のように。

3　問うて曰く…答えて曰く――第二偈――

性若是作者　云何有此義　性名為無作　不待異法成（二）

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham/ akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca/（二）

さらにまた、そもそも自性がどうして作られたものであろうか。というのは自性は作られたものでなく、他に相待しないものであるからである。（二）

nāma を T２は śes、T１は śes byar、「と、ということ」と訳し、bhaviṣyati を ruṅ bar hgyur（yokṣyate（?））と訳すので「「自性が作られたものである」ということがどうして妥当しようか」となる。これは『無畏』の註釈の最初の文と同じ。仏護の註釈の最初の文は偈と同じ。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕問う。もし自性が作られたものであるとするならば、それは何なのか。

ここで答える（Tの smras pa（問う）は誤記か、或いは偈のａｂを念頭に中観派が「問う」のか）。—第二偈—

〈自性が作られたものであるということがどうして妥当しようか、というのは自性は作られたものでないし、他に相待しないものであるからである。〉

【解説】『無畏』は偈と同文。羅什はａｂでは自性の因縁による生起を金と銅という鉱物の混合（融合か）の比喩で示し、ｃｄでは akṛtrima を kṛtaka（作）の反対概念と取り、「無作（作られたものでない）」とし、「他に相待しない」を、長と短等が相待してあるという相依相待性の否定とする。どちらも多少焦点がずれているように思える。

仏護は第一偈と同様、ここでも存在しない布の自性の生起を喩例にして、自性が作られたものであることを主張する対論者に対して、ａｂで龍樹は自性と作られたものとの矛盾を説いたと解釈する。ｃｄは第一偈で妥当性を欠く（na yuktaḥ）と説かれたその妥当性（yukti）は何かという対論者の質問を想定し、自性の妥当性は（一）行為によって成立されない、（二）因縁に相待しない、（三）自身の自性が変化しないで存在することであるから、対論者の主張は妥当性を欠くと批判する。

清弁の対論者は、前偈の註釈中の中観派の論証式の主張の述部「自性が存在しない」と、証因の「因と縁とより生じている故に」とは、因縁所生はすべて事物の自性であるという自説と矛盾（viruddha）するし、因縁所生の或るものは自性、他のものは無自性なので、不確定（anaikāntika）である等の誤謬を挙げて批判する。清弁は偈のａｂを「作られたものは無自性と必然的随伴（avinābhāva・〔一方〕なしでは〔他方も〕ない）があるからである」と述べて、自性は作られたものでないと龍樹は断定されたと解釈し、「自性が存在しないという主張の反定立の「自性が存在する」という異類（vipakṣa）は勝義として存在しないので、対論者の挙げた矛盾も不確定等の誤謬もないと答える。第二偈ｃｄを清弁は「無自性である」という推理を述べようと欲して龍樹は説かれたと解釈し、彼はｃの「作られたものでない」(akṛtrima) と、ｄの「他に相待しない」を「特定の言葉で表現される別の基体に依存することのない」と他の意味を限定した上で、これらｃとｄは龍樹が、「勝義として内の諸処は無自性である」という主張の〔証因〕「つくられたもの」と「特定の言葉で表現される〔別の〕基体に依存する」という事物の性質（法）から自性は排除されたものであることを説かれたと

する。
月称の場合、対論者は彼ら自身が因縁生の自性は作られたものであると承認しているので、第一偈の自性が作られたものになってしまうという帰謬は当らないと論駁する。月称も仏護、清弁のように、対論者の主張である「作られたものと自性とは相互に矛盾するから〔両者は〕結びつかない（不適切である）」と答えるが、彼の註釈の所論は仏護、清弁と全く異なる。清弁のように論理学的正確さによって偈の意味を明らかにしようとすればする程、龍樹の、さらには仏教の思想は空疎になってしまうように思われてならないが、或いは月称もそう感じていたのか、表面的には論理学的に厳密で正確な意味をもった自性という言葉が、いかに脆弱な基盤の上に成り立っているかを明らかにしようとしているように思われる。彼は先ず世間の人々が理解して言葉で表現する自性に注目し、「〈作られた〉（kṛtaka）もの（padārtha）を世間では決して自性とは言わない。水の熱さ等のように」と説き、その言わない理由として仏護に初出の「自己の存在」（svo bhāvaḥ）という自性の語義解釈を挙げる。月称はこの語義解釈を敷衍して「自己の」を「自己自身の」（ātmīya）とし、「存在」を「姿・相」（rūpa）とする。しかし世間の人々は水の熱さは作られたものであるから自性でないと否定するが、火の熱さは火の自性と認める。彼らは哲学的に厳密にではないが、漠然としてでも事物と性質、実体と属性の関係として火と熱さを理解していた〔し、今もしている〕からであるとする。それに対して月称は現実の事象としての火や熱さに注目し、火は生ずるから作られたものであり、熱さも火が生じたとき、「火と離れて（vyatirikta）熱さはないので、火の熱さも自性でないと論じて、総じて世間の人々が認める自性はない」という結論を下す。さらに月称は無知な牛飼いにまでも自性は自明のものであるという反駁に対して、無知の者は疎か、有知の人々も自性を認めているのは、世間の人々はすべて無明の顚倒に呪縛されているので、無自性なすべての事物を有自性として認識しているのだと答え、彼の好む眼翳の比喩によって存在しない毛髪を眼病や光線等を因縁として知覚し、存在すると執着し、「火の自相は熱さである」と定義を述べる、と世間の自性の定義が無明の顚倒の執着に基づく妄想の所産であると主張している。さらに彼はアビダルマでは仏もそれを世俗的な自己固有の姿（svarūpa）を確定して自相と普遍相を説かれたとする。月称は清弁の論理学もこの点ではアビダルマと同じ思惟に連なると考えていたのではなかろうか。月称は偈cdに先立って、火の熱さなども作られたものであるから自性でないならば、（一）火等の自性の（tatsvabhāvasya）特徴（lakṣaṇa）は何か、（二）その〔特徴をもつ〕自性は何か、

という二問を問う対論者を想定する。第一問は仏護が妥当性（yukti）と解釈した偈のcdを、一般的な立場でより明確に自性の特徴と解釈し直しているといえる。第二問は偈cの「自性はつくられたものでない」という文の主語が何を意味しているのかを問う。これは後（LVP, p.264, l.11 以下）で彼が説く火等の真の自性、実相に導く伏線となっているといえる。彼は先ず自性の語義解釈の「自己の存在」の「自己の」（svaḥ）を「（或る事物（padārtha・言葉の対象）の）自己自身の・自己に特有の（ātmīya）」とし、「存在・事物」（bhāvaḥ）を「体」（rūpa）と規定し、「或るものが或るものにとって〈つくられたものでない〉（yadyasyākṛtrimaṃ）ところの、その（或る）ものがその（或る）ものの自己自身の・自己に特有の〔体〕である」から〈つくられたもの〉は自性でないとし、〈他に依存しない〉を裏から捉えて、「或るものが或るものに依属している、それがそれの自己自身のもの（ātmīya）である」とする。この場合はātmīya のもつ「自分自身の所有するもの」という意味で、自分の召使いや財産をも含むことになり、問題とする自性の定義からは逸脱している。彼は仏護を意識してであろうが、自性の相を火というもの・事物に関して、（一）三時に亘って火から変ることのない生来の〈つくられたものでない〉体、（二）前になくして後に生じることがない、（三）因縁に相待しないもの、とする。これらは順に仏護の（三）、（一）、（二）に略々相当する。彼の独自の独創的な解釈は第二問に対する解答の中に示されている。そもそもこのような定義に当て嵌る自性があれば、空とはいえない。月称はこのような自体、「それは自体として存在しないし、存在しなくもない」、即ち非有非無の空であると説くが、それを聞いた者が〔空無と誤解して〕「いだく恐怖を除くために、世俗によって〔あると〕増益して自体はある」と中観論者は語るとし、その自体を「増益してある」と言われるその自体は何かを問い、諸法の法性、諸法の実相こそが自体であり、諸法の自性、本性、空性、無自性、如性等、最後に不生を挙げて、それらが火等の自性と言われるのだと説く。さらに月称は自体を認識論的に説明して、「無明の眼病の力で認識されているすべての事物（bhāvajāta）が、或るそれらのもの自身として無明のない聖者達には見ないという仕方で〔見られる〕対象性を得る（聖者の認識対象となる）。その自体こそがそれら（すべての事物）の自性である」と説く。これは本来自体であるべきものが自性と一般に呼ばれているのだといっているように思われる。月称は自性の性（bhāva）が存在するものだけでなく存在を意味し、自己の本質存在とか本体という、事物の内容を示す傾向が強いのを嫌ったのではなかろうか。それに対して自体の体（rūpa）は姿、相（かたち）を意味し、内実のない真実の姿、真実の現われ、要するに羅什が法性を訳した「諸

法の実相」を意味する。月称が章題までも自性に改めた自性はこの自体という意味での自性であろう。

4　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。もし自性が存在しないならば、そうならば、今や他性が存在する。ここで答える）—第三偈—

法若無自性　云何有他性　自性於他性　亦名為他性（三）

kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati/　svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate//（三）

自性が存在しないとき、他性がどうして存在するであろうか。というのは他の事物の自性が他性と言われるからである。（三）

偈の中に parabhāva は三回用いられている。T訳も同じ訳 gsan gyi dṅos po、羅什も同じ他性であるが、c の parabhāvasya は「他の〔自〕性」の意味ではなく「他の事物」。羅什はその語を「於他性」と訳すが、これは「他性に於いて」ではなく、「他に於いて〔自〕性なり」であろう。ただし偈 c の自性於他性は梵偈の svabhāvaḥ parabhāvasya の語順を写している。

【無畏釈】〈もし自性が存在しないならば、〉この時には〈他性がどうして存在するであろうか。〉というのは〈他の事物の自性が他性と呼ばれる〉とき、その自性も考察されるならば、妥当しないので、それ故に他性も存在しない。

【解説】『無畏』の註釈の前半は偈と同文。後半の他の事物の自性も「考察されたとき」の考察は、第一偈の因縁生の考察であろう。羅什はそう取り、自性も他の事物の自性も、因縁生であることと相待して成立するという二つの論拠を挙げて否定する。

仏護等は総じて対論者を自他が相待して成立すると主張する者と取る。仏護の対論者の主張が解り難いのは「他性が成立したとき、自性も成立するであろう」（縁起の定式の応用か）と、論理的に他性の成立を自性よりも先行させているからであろう。自性成立以前の他性の成立を対論者は「或るもの（今は他性と解釈する）に相待してそれが事物となる他性はとにかく存在する」と説く。「それ」(de) が何を指すか不明であるが、事物となる・事物である (dṅos por hgyur ba) ということは、事物は自性という性質を持って事物であるから、ここに他性と相待して自性が成立するという存在論上の構造を説いているように思われる。恐らくこの対論者の主張は、自性と他性の相互相待性を論理的前後関係の中で論じようとしたのではなかろうか。

そのことは月称の対論者の主張にも見られる。対論者は「他性が否定されていないので」と極めて消極的に、「たとえ事物の自性が

存在しなくても他性はとにかく存在する」と、唯否定されるために設定された反論の感がする。そして仏護と同じく「他性が存在するとき自性も存在する」と主張しながら、その理由として逆に自性なしでは他性は成立しない故にと、他性が自性に相待して成立することを説いているからである。その点では月称は仏護と同じ相互相待性をより明白にしているといえる。

仏護の解答は対論者の相待が、自性と他性が対立項・反定立（pratipakṣa・対治）であり、他性がとにかく存在するのではなく、自性があるとき、その自性の対立項として他性もあるが、自性があり得ないとき他性もないし、他性がないとき自性もないと相互相待性によって自性と他性の存在を否定する。偈cdを仏護は自性と他性が別のものであることの否定と解釈する。偈が説くように他性は別の事物の自性であるならば「自性が存在しないとき、何によって他性がどうして存在するであろうか」という反語で、他性は存在しないことを説く。そこから一転して論理的に飛躍があるが、自性と他性は別のものでなく、同一であるから、対立項によって成立するということもないとする。

月称は偈dの「と言われる」を、世間の人々によって言われていることと取り、「というのはこの世間では何かある自性そのものが別の自性に相待することによって別のもの（他・para）であると言われる」と解釈する。ただし、Tでは「他」でなく、「他性」であり、具体例で敷衍する次に続く文では、Tだけでなく梵本でも「というのは、もし火の自性が熱さであるとするならば、流動性を自性とする水に相待することによって他性であると言われる」となっているので、他でなく他性である。前の文では或る自性即ち事物が、別の自性即ち事物との相待であるから「別のもの」であり、後の文では熱さという自性は水にとって他性であるというのであるから、他と他性の使い分けははっきりしているようである。月称はこの場合の他性のように世間で認められたものは考察しないで認められるべきであると折に触れて主張しているが、ここでも「［真実在が］考察されている（vicāryamāṇasya、この前に梵本には「解脱を求める者によって」、mumukṣubhis があるが、Tにない、後代の附加であろう）或るものの自性さえも存在しないとき、別のものであること（paratva）がどうしてあるであろうか。別のものであることがないとき、自性もない」と説く。ここで月称は（一）先に述べた仏護のcdの註釈（本補註九頁一四行以下参照）の論述の混乱を正しているのではないかと考えられる、（二）「別のものである・他である」が他性、即ち他の事物の自性のある（『倶舎論』では他性・parabhāva は他性をもつものという所有複合詞と理解されているようである

〈第一章第一八偈とその註釈参照〉)、(三)他性の代りに「他であること」と自性とが相待性によって相互に否定されている、という、以上の三点を明確にしている。

清弁の対論者は前偈の註釈の最後に提示した「内の諸処はまさに無自性である」という論証式の反主張を中観論に対する反論とする。相対関係にある長が短という言葉を生ずる原因であり、短という言葉の対象を成立させる原因であることを喩例に、〔自性は〕それ自身とは別の〔他性という〕特定の言葉とその言葉の対象を成立させる原因であることを証因にした「自性が存在する」という主張が反論である。清弁の解答は自性は多くの推理で否定されたから、偈のａｂとなるとし、その理由は、自性はそれより別の事物に相待することによって他性と言われるからであり、それが偈ａｂの趣旨だとする。要するに火の自性は水から見れば他性、偈ｃｄの「他の事物の自性である」というだけのことである。偈ｃｄの註釈で清弁は自性と他性の相互性には触れず、ａｂで説いた自性がないので他性も成立しないことから、上述の証因の事実の不成立等の論理学上の誤謬もないし、喩例もないと説くだけである。

5　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。自性と他性がなくても事物は存在するであろう。ここで答える）——第四偈——

離自性他性　何得更有法　若有自他性　諸法則得成（四）

svabhāvaparabhāvābhyāṃ ṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ/　svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi sidhyati//（四）

さらに自性と他性が存在しないで、どうして諸事物が〔存在しようか〕。というのは自性と他性とが存在するとき、事物は成立するからである。（四）

LVP は偈の c の ca を vā とする。自性か他性か一方だけが成立することも、一方だけが成立したとき事物が成立することもあり得ない。しかし仏護と月称は「事物は自性か他性かである」と、vā であると読んでいる（この場合の自性は自己の事物、他性は他の事物であろう）。ca と読んでも意味は通じるし、偈のＴ訳も『無畏』、清弁も、仏護も別の箇所では ca の訳となっており、羅什もそうである。しかしＴの場合、原文が ca であったか否かは疑わしい。

【無畏釈】〈自性と他性とをはなれて事物はどうして存在するであろうか。〉どういう理由でか。〈というのは自性と他性とが存在す

るならば、事物は成立するからである。〉

【解説】『無畏』は偈と同文。羅什も同じ。羅什の註釈の末尾の比喩は他の註釈には見られない。瓶と布（＝衣）の比喩はこの章の冒頭の対論者の主張の中に用いられている。

この偈の他の註釈も簡単である。仏護は対論者が「自性の有無は我々に何になろう。とにかく（tāvat）事物は存在する」、月称は「自性と他性はなくても、事物はとにかく存在する」と主張する、日常の経験を無考察に認める素朴実在論者であるとする。従って対論者は四句分別、レンマを認めない、知らない。

清弁の対論者は、「眼等の事物が勝義の自性をもつ」という主張を「火の熱性」を喩例とし、「事物である」ことを証因として主張する。それに対して清弁はその喩例が「火と薪の考察」第一〇章で火の熱性と勝義としての存在性と生起とを否定しているので、喩例の主題、火が成立しない等の論理学上の誤謬になると否定する。彼は第四偈の前半は「事物が存在しない」という意味であるから、対論者の「事物である故に」という証因の事実が不成立（asiddha）であることを示しているだけだと解釈している。

6　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。そうであれば、まさに今や無は存在する。ここで答える）―第五偈―

有若不成者　無云何可成　因有有法故　有壊名為無（五）

bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati/　bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ//（五）

事物（有）が成立しないならば、無は決して成立しない。というのは、人々は有の反対の状態（変化）を無と言うからである。

（五）

羅什はこの偈以下第七偈まででは bhāva と abhāva とを有と無と訳す。偈 b の naiva の eva（決して）は T には訳出されていないが、仏護註の mi ḥgyur ba ñid do śes smras pa ... から、偈の T 訳では省略されていたことが分る。

【無畏釈】〈もし〉認められたその〈有が成立しないならば、〉そうであるならば、〈無も成立しない〉のではないか。どういう理由でか。〈人々は有の反対の状態（変化）、それを無であると言うからである。〉

【解説】　羅什の註釈は『無畏』の訳。最後の一文は、兎の角のように無でもないのではなく、有の変化即ち、有が有とは反対の状態

に変わることが無であるという念押しをしたのであろう。しかし有がないとき有の変化もないので無もない。

仏護は『無畏』と同じく、abを「無が決して成立しないと必ずしも言えないのではないか」という対論者の質問と解し、cdが説くように「有の変化が無」であるが、そもそもその有がないから、変化して無となる「何もの」もないとし、さらに第三偈と同じ相対関係をここでは有無に適用し、無がないとき、無の対立概念（pratipakṣa）である有も存在しないと註釈する。

清弁は第五偈に先立って、（一）龍樹の偈の所説の矛盾の指摘、（二）有があることの論証という対論者の二種の反論を挙げる。（一）は第六偈と第四偈の矛盾で、第四偈abの「どうして有があろうか」を『無畏』や仏護のように質問でなく、反語と取って「有は決してない」という語義とし、それは積極的に「無はある」（観誓、D, 319b4-5）ことであるから、第六偈の、自性、他性、有、無の四義は仏の説く真実在でない、即ち無も存在しないという中観派の根本的実在観と抵触、矛盾するという論難である。第二の反論は次のような論証式で示される。〔主張〕有はまさに存在する。〔証因〕有の対立者（＝無）が存在する故に。〔喩例〕例えば烏がいるので梟がいるように。第一の論難は清弁だけに見られるもので、彼は第五偈abを先ず、有がないから無もないという中観派の立場を説くと解する。この立場は有があることを認めてその否定・変化を無とする世間の人々の理解を論拠とする龍樹の偈の所説とは異なるからであろう。第二の反論は仏護の有と無を相対的な対立項とする否定が想定した対論者の主張といえる。清弁は第五偈cdの註釈では対論者の「有の対立者が存在する故に」という証因が、勝義としても世俗（saṃvṛti）としても成り立たないと否定するが、彼は第五偈cdを意味があるとは認めていないように思える。

月称は無が未だ否定されていないので「無があること」を喩例として、清弁の（二）の論証式をアレンジして、〔主張〕有は存在する。〔証因〕対立者（pratidvandvin, pratipakṣa の同義語）がある故に。〔喩例〕無〔がある〕ように。という対論者の反論を想定し、清弁とは異なり、龍樹は「有の変化が無である」という偈cdを活かして、すべての有は無自性であるから変化はないので無もないと答破したと解説する。

7　復た次に―第六偈―

若人見有無　見自性他性　如是則不見　仏法真実義（六）

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca/　ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane//（六）

自性と他性、また有と無とを見るものたち、彼らは仏の教説における真実在を見ない。（六）

dの tattvaṃ buddhaśāsane は第二四章第九偈でも述べられ、「二諦の区別を知らないものたち、彼らは仏の教説における甚深の（gambhīra）真実在を知らない」と、同じく構文で説かれている。違いはそこでは理論的認識であるのに対して、ここでは真実在の見証である点である。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕[主張する。ここ（仏教）では「事物の真実在（tattva）を見ることによって解脱がある」という〔教え〕がある。]　それ故に諸事物の自性も存在する。

ここで答える。―第六偈―

[〈実に自性と他性と有と無〉という四種〈を見る者たち、彼らは〉実際〈仏の〉最高に甚深な〈教説における真実在を見ない。〉]

【解説】　『無畏』は偈と同文。羅什は自性等の見解は事物（法）を空でなく有（ある）と根深く執着する者が懐く意識の、いわば弁証法的な否定を媒介とした運動で経験され、その結果、迷惑（どうしたらよいのかわからなくなる。道（理）に迷う）するとする。このような羅什の解釈は仏護以下にも見られない。さらに羅什は逆に積極的に仏法の真実義を見る者を説き、執着心の薄い者とし、その人は諸見を滅して安穏を知り、戯論を生じないという。安穏と戯論の不生は龍樹が帰敬偈等で説く戯論寂滅（prapañcopaśama）で安穏な（śiva）縁起であり涅槃である。彼は仏法の真実義を知るとは空の縁起を知り、涅槃、即ちさとりに入ることとしていることになる。

仏護の対論者は『無畏』の対論者の「仏教では事物の真実在を見ることによって解脱するという主張」が、何故、「それ故に自性はある」という結論になるかを、中観派の無自性の否定によって間接的に論証しようとしている。対論者は先ず tattva（真実在）を「そのものの性」（tasya bhāvaḥ）という格限定複合詞と語義分析し、「事物の自性」（bhāvasya svabhāvaḥ）という意味だとする。この事物の自性がないことは、真実在がないことであり、ない真実在の見もあり得ないので、無自性という中観派の立場では真実在の見も解脱もあり得ないと中観派を論駁する。それに対して仏護の解答は前半は［　］のように『無畏』の採用であり、後半では「縁起という昇る太陽に照らされた事物の無自性を如実に見る」ので、中観派だけに真実在の見も解脱もあり得ると主張するが、『無畏』だけでなく仏

護も主張しているだけで解答になっていない。

清弁は前偈までで示した四句の不成立を、主体的な問題として取り上げるが、四句を見ない者と見る者の能力や資格を列挙するだけである。見ない者は（一）無執着の知を有し、（二）大海のようなすべての所知に障碍のない知の光を備え、（三）すべての階位（地）に利益をもたらすために、難行な如来の教誡（導き）を実行し、（四）無分別智の車に乗っていく仏子である。他方、四句を見る者は、（一）福徳（観誓）少なく、（二）他生においても甚深広大な法に〔法〕忍を生じない衆生で、（三）四句論に執着する薫習によって知が害されている者で、龍樹はそのような人に第六偈を説かれたとし、偈の趣旨を「〔事物の〕自性等を見ることは論理と教証（āgama）に矛盾するからである」と述べるだけである。

月称は清弁同様、真実在を見ない原因を知の眼を害されていることとするが、害なうものを彼は、簡明で基本的で彼が好んで用いる「無明の眼翳」による、要するに無明によるとする。しかし彼は無明によって教説の真実在を見ない者をアビダルマの徒を念頭に、四句の各々について彼らを、地、受、識の自性を堅さ、対象の感受、対象の各別の表象と説き、識と色と受は別々であると他性を説き、現在の状態の識等を有、過去になったときを無と説く、と如来の教説を不顛倒に解説すると自負・己惚れる者と極め付ける。彼は仏護の「最高に甚深な教説の真実在」を「最高の甚深な縁起の真実在」とし、四句があること（astitva）は上述の論理・あり得ること（upapatti・存在可能）と矛盾するので、縁起の真実在でないとする。

清弁は次の第七偈では四句の見が論証と対をなす教証（āgama）とも矛盾することを説くとするし、月称も第一章で第七偈を教証として引用している。それらを踏まえてであろうが、月称はここでは直接的には第六偈の「仏の教説における真実在を見ない」という、その教説中の真実在がどうして真の真実在であるかを解明する必要があると感じたものと思われる。彼は「如来はあらゆる事物（padārtha）の真実在を自ら不顛倒にさとっている（buddha）ので、事物のあり得ない（upapattiviruddha）自性を説かれはしない」と、仏の教説は真実在のさとり〔である仏〕の言語〔化〕であるから、「仏のことばは権威・知識根拠（pramāṇa）であると具眼者は語る。upapatti を具えているので矛盾がないからである」と仏の教説が知識根拠であること、即ち教証であると主張する。教証を意味する阿含（āgama）は一般には原始・小乗仏教の経典を意味するが、伝承されてきた教説・経典の意味とされているのは、或いは月称が

āgamaを（一）誤りを余すところなく断ち切った信頼し得る人（āpta）から来た（āgata）からとする解釈に由来するのか、逆に伝承経典であることを語義解釈によって裏付けようとしたのかも知れない。このような擬似語義解釈はtathāgataの場合も如・来（tathā-āgata）と如・去tathā-gataに見られる。月称は第二二章の冒頭で「諸法の真実在が成立されている通りに、その通りに（tathā）余すところなく知っている（gata）、即ちさとっている（buddha）ので、tathā-gataと言われる」と説く。このように彼はここでもāgamaの接頭辞ā-を三種に解釈している。第一の解釈はā-が√gam（行く）の反対の意味の「来る」を意味する。（二）の（a）、〔真実在に〕「近づかしめる」（Tは遍く知らしめる）から「阿含」であって、即ち完全にあまねく真実在を知らしめる（さとらしめる）ということか、或いは（b）、〔真実在の〕「現前（ābhimukhya）に行く」ので〔真実在を知らしめるということである〕。即ちそれ（阿含）を依り所にして世人は涅槃に近づくので、阿含は教証だという。

8　復た次に（さらに別に）―第七偈―

仏能滅有無　如化迦旃延　経中之所説　離有亦離無（七）

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhyaṃ/　pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā//（七）

そしてまたカートヤーヤナへの教誡において、「ある」と「ない」という両方が、有と無とに通暁される世尊によって否定された。

（七）

kātyāyanāvavāda、羅什訳「化迦旃延経」の所在を三枝訳（中、四〇七頁註一）によって挙げる。「パーリ相応部一二・一五（SN, XII, Nidāna-saṃyutta, 15 Kaccāyana-gotta, PTS, vol.II, p.17）＝雑阿含経三〇一経（大正二、八五c）。相応部二二・九〇（SN, XXII, Khanda-saṃyutta, 90 Channa, PTS, vol.III, p.135）＝雑阿含経二六二経（大正二、六六c）等。梵偈のcdのbhagavatā bhāvābhāvavibhāvināを羅什は訳偈aで「仏能滅有無」と訳したのではなかろうか。「通暁される」（vibhāvin）の類語vibhāvitaには「無い」「欠く」という意味が仏教用語としてはある（cf. BHSD, s.v. vibhāvita, p.495）し、漢訳としては「離」「壊」「滅尽」等が見られる『梵和』（一二三二頁右参照）ので、羅什は偈ではそれを採ったが、註釈では「通達」即ち「通暁」とする。月称は仏教用語の意味を捨ててサンスクリットの元来の意味に戻したことになる。彼が殊更にこの世尊の形容句に解説を加えている（LVP, p.270, ll.3–6）のはそのためではなかろうか。

T2はston pa（説く・教える）と訳す。第六偈では「仏の教説」、この偈では「世尊の教誡」を主題とするので、vibhāvinを「明示する・教示する」と取ったのであろう。特に仏護は註釈で「勝義の真実在に通暁し、〔即ち〕有と無を説示する（rab tu ston pa・pradarśana, prakāśayat）」と通暁と説示を並記するが、これが偈の訳にまで及んだのであろうか。月称は仏護に従って通暁と解釈したが、教示を採らなかったことになる。或いは『無畏』も清弁も通暁の意味で理解していたが、T訳者がそれを説示と解釈しただけなのか。

【無畏釈】〈有と無とに通暁された［教示された（ston pa）］世尊は、「カートヤーヤナへの教誡」という経典において有と無との両方を共に否定された〉ので、それ故にそれら有と無との見解は除かれるべきである。

【解説】『無畏』は前偈とこの偈を論証と教証として主体的に有無の見解を離れるべきだという実践を迫っている。その点では羅什も同じであるが、彼は一応前偈とこの偈の註釈で真実義の見に触れた上で、有無等のすべてに決定があれば仏も有無を否定できないという。その決定の語を羅什は「確定している」（vyavasthita, 一七・二五）、「実有な」（sadbhūta, 八・一）の他にniścayaを決定義（二七・八）、svabhāvaを決定性（二四・三八）と訳しているから、決定は有でも無でもすべてをそのものとして実有として確立・決定することであり、主観的な有無への執着を存在論的に捉え表現し直したものであろう。そういう決定によって人は有を否定すれば、無はあると反対概念の対象の実有を主張することになるから、前偈の註釈と同じ否定の運動を別の角度から繰返していることになる。註釈の結論部は『無畏』と同じ。

仏護の註釈は先に触れた通暁・教示の点を除くと、前半は偈と同文。彼は前偈と同じくこの偈を実質は教証として『無畏』の第六偈の対論者の主張を有無の見は真実在の見でないので解脱はあり得ない、と否定し、中観者は有無の執着なしに言説を用いる（仮名としての言語の使用であろう）ので解脱があり得ると主張する。最後に彼は有無の見が真実在の見、即ち有無が真実在であるならば、世人で真実在を見ない者はいなくなると、羅什とは別のアプローチであるが、有の立場では解脱への道、宗教の必然性を塞ぐことになると論じる。

清弁はこの偈が自性等の四句の否定の教証であることを明説し、第六偈に対してこの偈の註釈では真実在の見を積極的に説いている。彼はこの偈でも、空ならば「何の真実在の見が真実在の見なのか」という疑問に対して、仏護の第六偈の註釈の「縁起の昇る太陽」を

敷衍して、「仏子が縁起の知という太陽の光によって無知の闇を除き、因縁生で言説の部分である諸事物を四句否定の方法で般若によって考察したとき、彼らが自性等の四句はないと否定の方法で見ることが、真実在の見である」と説く。同時に彼はこの第六、七偈は、逆に空の見に怖れをいだき、自性の見に留まる者を念頭に説かれたのであるから、自性等を見ないことが真実在を見ることでもあるとする。

偈は有無の否定の教説を説くが、仏説の真実在を前偈の註釈で詳述したからであろう、月称はこの偈を解脱を求める所化の人々に対する教説と解釈し、『カートヤーヤナへの教誡』で説く有無に執着するものには、四苦八苦や輪廻からの解脱があり得ないと説く経文を引用するだけで、彼自身の見解等を加えていない。ただこの『カートヤーヤナへの教誡』という経が、仏教のすべての部派で仏説と承認されていることに触れている。彼は第一章で教証を対論者双方が承認する経文だけでなく、自分だけが認める教証も許されるとする（LVP, p.35）ので、この経文や原始仏教の阿含は対論者と想定された部派仏教者も認める前者に相当するのであろう。彼は最後に大乗経典である『宝積経』や『三昧王経』の有無の二辺を離れた中道の教説を挙げているが、それらは自分だけが認める教証ということになろう。月称は大乗経典の教証の前に、偈ｄの「有無に通暁せる」という仏の形容詞を取り上げ、「彼には有無に通暁する資質・天成（śīla）があるので bhāvābhāvavibhāvin である」と所有複合詞として解釈し、「ありのままに有無の不顚倒な自性（空性）を遍知する」と、-vibhāvin が遍知者であることを強調しているのは、先に触れた「説示」等でないことを暗に示しているのであろう。

9　復た次に（さらに別〔の否定がある〕）——第八偈——

若法実有性　後則不応異　性若有異相　是事終不然（八）

yady astitvam prakṛtyā syān na bhaved asya nāstitā/　prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate//（八）

もし本性として存在することがあるとするならば、それが存在しないことはありはしないであろう。というのは、本性の反対の状態・変化は、決してあり得ないからである。（八）

先に触れたように第八、九偈の二偈は第一三章の第三、四偈と同じ問題を異なった視座から論じているので、今はこの章での展開を跡付ける。第七偈で仏が「ある」（asti）と「ない」（nāsti）という二辺を否定されたという教証を挙げると、龍樹は第八偈で先ずａｂ

で有と無が矛盾概念であるので、ないこと（nāstitā）を、本性としてあること（astitva）によって否定する。ｃｄで本性の変化があり得ないことを論拠としているのは、この章ではsvabhāvaは他の事物に対する自己の事物（svo bhāvaḥ）であり、他に相待しない作られた物でない（akṛtrima）事物であるから、第一三章のように自性でなく、本性（prakṛti）によって恒常不変性を際立てようとしたのであろう。第九偈は第一三章の第四偈と表現は異なるが、文意は実質的には同じである。このような論述の過程を経て龍樹は有と無を否定する。

【無畏釈】〈もし本性として存在することがあるとするならば、〉そうであれば〈それが存在しないことはありはしないであろう。〉どういう理由でか。〈本性が反対の状態になる、変化することは、決してあり得ないからである。〉

【解説】〈　〉が示すように『無畏』は偈と同文。羅什の前半はその訳。彼は後半に、事物の変化は日常経験されるから本性がないということを加えるだけである。

仏護は「本性とは変化（vikāra）の反対者である故に、自性は不変化で常であるべきである」と、ここでも相対性によって本性を定義する以外は、羅什と同じく、「事物には反対の状態（anyathābhāva）が見られる（現われる）ので自性として存在しない」を加える。

月称は明確に自性と本性を同義語とし、第一偈で既に自性の立場の誤謬を説いたが、さらに反対の状態があるという誤謬になることを説いたとする。彼は偈を忠実に祖述し、最後に日常経験にも言及し、「事物の反対の状態、間断なき連続が止むことという形を取る消滅」、即ち事物は「変化する性質をもつもの」であるから、自性はないと論じている。

清弁はこの場合の無を「生起以前の（未生）無」と「壊滅以後の（已滅）無」とする。偈のａｂは諸事物の反対の状態・変化（anyathābhāva）という性質を説き、〔証因〕を含意し、偈ｃｄは「火の熱性という相の自性は冷性にならないように」という趣旨で異類喩（vaidharmyadṛṣṭānta）を説いているとして、彼はこの偈に次の論証式を読み込んでいる。〔主張〕勝義として内の諸事物に分別されたような自性は存在しない。〔証因〕反対の状態・変化がある故に。〔喩例〕水の感触は火と接触して熱い事物となるが、勝義として熱の自性はないように。彼はこの喩例の批判、さらに毘婆沙師やサーンキヤ学派の特定の学説を論証学的に否定している、恐らく前者は三世実有説、後者の根本原質（prakṛti＝pradhāna）の展開といった思想が本性＝自性の否定である空の立場と真向から対立するから

であろう。

10　復た次に（また別に）―第九偈―

若法実有性　云何而可異　若法実無性　云何而可異（九）

prakṛtau kasya vāsatyāṃ anyathātvaṃ bhaviṣyati/　prakṛtau kasya vā satyāṃ anyathātvaṃ bhaviṣyati//（九）

本性が存在しないとき、反対の状態（以下、変化）は何もののものであろうか。本性が存在するとき、変化は何もののものであろうか。（九）

この偈は第一三章第五偈（梵偈第四偈）と内容は同じである。上巻書き下し本文一二七頁、同章の補註7参照。

Tではcのkasyaがji ltar（katham）である。羅什ではa（羅什訳偈ではd）のkasyaも「云何」。梵偈もT訳も羅什訳もabの存在しないときをcdでは存在するときに変えた以外は同文。偈の表現形式は有と無とのディレンマによる両者の否定であるが、それだけであれば羅什のように有を先にするのが自然である。龍樹は前偈で本性の存在を論じたので、先ず最初に本性がない無の場合を取り上げたのであろう。

【無畏釈】　事物の存在が〈本性として存在しないとき、その変化は何もののものであろうか。もし自性として存在するときもそれ自身〔自性として存在するもの〕の変化がどうして成り立つであろうか。〉それもあり得ないと〔説かれた〕。

【解説】　『無畏』も羅什もまた別にと前偈とは一応切り離して別の否定を説くと解釈する。後半の本性が存在するときとは、本性として存在するものまさにそのもの（de ñid）の変化が問われているので、「変化は何もののものか」と問う意味がないし、変化するものが何かを問うよりも、本性と変化とが矛盾概念（pratipakṣa）であることを指摘することの方が有効だと考えて、『無畏』は変化がどうして成り立つであろうか（ji ltar ruṅ, yokṣyate）と改めたのではなかろうか。

羅什は偈abの場合も、本性が存在しないことは事物そのものが存在しないことであるし、存在しないものの変化を何もののものか、と問うこと自体が不適切であるので、この場合も云何に改めたのであろう。さらに羅什は、有の否定を先にするのが日常的には自然な順序であると考えたのであろう。偈のabとcdの順序を入れ替えている。このように見てくると、『無畏』と羅什の解釈は龍樹が意

図したであろう偈意とは若干ずれているように見える。

仏護と清弁は第八偈の本性として存在する場合と対として偈のabを前偈と結びつけて解釈する。仏護の対論者は、「無が見られるから自性がないと証悟するならば、確かに事物は無いであろう」という反論に対してabを解答とする。対論者はさらに、無が見られ本性が存在しないならば無はあり得ない。無がある或る事物の本性は必ず存在するという対論者の反論を想定し、cdをそれに対する解答とする。しかし仏護はcdの註釈に彼自身の第八偈の註釈（本補註一九頁参照）を繰り返すだけである。このことはこの偈のcdは改めて説くまでもないこと、龍樹が第八偈とは別に論じた意図（もしあれば）を仏護が把握していなかったことを意味しよう。

清弁はabに、本性がないもの＝石女の息子、変化＝年齢という無くもがなの喩例を挙げるだけであるが、cdの註釈は煩雑で難解である。対論者はabを「本性のないものに変化はない」という中観派の主張とし、それは「本性がないものに変化がないと〔中観派が〕主張したので、〔その〕二つの否定の説示が（bgag pa gñis (ñid) brjod pas）、それ（その主張命題）の本来の主題・議題を明らかにするために（deḥi skabs ston paḥi phyir）、ことば（主張命題の文言のことか）の意味の力（意図、目的・arthavāśa）に従って（sgraḥi don gyi mthus）、本性があるとき変化があると認めたことになる」というのではなかろうか。対論者はこのあるときあるは中観派の主張と撞着し、論理的にも成立しないと論難する。この対論者の「ないときない」が「あるときある」を真意とするという主張は、清弁が次に中観派について説く、「本来備わっている」・必然的な随伴結合関係（avinābhāva）が本性と変化との間にあることで、論理学上の関係ではなく、存在論上の本有性の関係であろう。それに対して中観派は「ないもの（無）の無自性を空性と説くが、自性があるとは説かない。如何なるもの（法）にも本性の存在はあり得ないからである」と答えて、中観派は本性の存在でなく、有であれ無であれすべてのものの空性を認めるという。清弁はそれに関連付けて、その解答に続くcdの導入部では、「或いはもしまた、〔本性の存在が〕あり得ない通りに、さらに考察を数習（abhyāsa）することを通して、深く証入するとき」と前置きしてcdを挙げる。この前置きは註釈中の「変化は本性の空性に本来備わっている（本有・avinābhāva）からである」という清弁の偈cdの趣旨に対する必須条件なのであろう。変化の空性との同時・一体性はもはや理論上の本性の有無の問題ではない。有無の二辺を否定した空性は、本性があり得ないこ

との考察を繰り返し修習する修道の修行を通して主体的に証悟されるものである。清弁は龍樹のｃｄの所説をこのように読み改めることによって、第八偈ａｂの繰り返しではないことを示そうとしたのではなかろうか。ただし清弁の註釈では偈ｃｄと趣旨との間に、唐突に「答えおわっている故に」という文言が挿まれている。観誓は「第八偈ａｂに答えおわった」とするので、清弁は仏護のようにｃｄを第八偈の繰返しと解釈したのか、仏護説を採用したのかも知れないが、この挿入は前後の文脈からも違和感を覚える。後代の竄入と考えるべきではなかろうか。このように清弁はｃｄを世界の論理や論述でなく、修道の証悟の内容としたからであろうが、ここでも上述の趣旨を述べたあとで言説の問題に触れ、「二つの否定も言説であり、言説としてのみ存在することは成立するが、勝義に属するものとしての（pāramārthika）〔存在は成立し〕ないので、〔本性の無という〕主張と撞着しないし、言説としては変化も成立する」と説く。二つの否定は上述の第九偈のａｂの「本性がないとき変化はない」は、中観派でも言説としては成立し、存在すること（astitva）は本性であれ空性であれ変化であれ言説としては「ある」と言うことができるが、勝義としてではない。第九偈ｃｄの陳述も勝義としてではないというのであろう。

既に指摘されているように、月称はａｂを対論者の主張を説く偈と解釈する。この解釈は清弁の上述のような持って回った言い方で中観派の主張を対論者の反論に仕立てたような解釈からヒントを得たのではなかろうか。対論者は第八偈が説く中観派の、本性があるとき変化はあり得ないが、変化は日常経験されるという中観派の論拠を逆手にとって、第九偈ａｂでは中観派のように本性がなければ、即ち無には変化がないことになるが、変化は日常経験上の事実であるから、偈のａｂはまさに存在するということを主張していると解釈する。偈のｃｄはその対論者に対する答破であるとするが、第八偈と実質上は同じ論述の繰り返しであるから、このｃｄに積極的な意味はない。ただし彼もここでことばの問題に触れ、「「変化が見られるので、本性は存在しない」と語ったその〔ことば〕も、他の学派が一般に認めている変化の日常経験に関連して語ったのであって、我々は決して何ものの変化も承認しているわけではない」と断わっている。ここにも月称の否定が自宗の主張を論証するのでなく、他宗が認める主張を誤りに導くだけであるという彼の立場が明確に示されている。このことも彼が清弁の上述の言説に関する論述を意識していたことを示すであろう。

11　復た次に（さらにまた）――第一〇偈――

定有則著常　定無則著断　是故有智者　不応著有無（一〇）

astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam/ tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ/（一〇）

「存在する」とは恒常の把握、「存在しない」とは断絶の見解である。それ故に聡明な人は、「存在すること」と存在しないこととに依拠してはならない。（一〇）

【無畏釈】〈「存在する」と〉このように執着するとき、〈恒常の把握が〉あり、〈「存在しない」と〉このように執着するとき、〈断絶の見解が〉ある。〈それ故に明らかに見る人は存在することと存在しないこととに依拠してはならない。〉

【解説】『無畏』は恒常の把握や断絶の見解の根底に執着が潜むことを露にするだけである。羅什はそのことを偈に組み入れて著常、著断と訳している。彼は註釈では次偈を先取りし、しかも具体的に、恒常の把握を三世実有論と因中有果論とし、三世実有は未来にある法が現在に来、その同じ法が過去に去っていくことであるから恒常であり、因中有果も同じ果が因の状態の中にも既に存在することであるから恒常であると説き、定無が断滅であることを次偈の「先有にして今無」という断滅の定義を先取りして、存在（有）の相続が絶えること、無相続とする。

仏護の偈ａｂの註釈は『無畏』に従いながら、彼は四句分別の有と無だけでなく、第三句である有無の「共」も説かれ、それも断定の見解になるとする。このことは彼がこの偈で龍樹は非有非無の第四句を空の立場としていたと解釈していたことを示すであろう。清弁や月称はこの解釈を無視している。清弁は恒常論も断滅論も昇天（svarga）と解脱（apavarga、龍樹はmokṣa（八・六））とし、恒常ならば苦しむ者は常に苦しみ、楽しむ者は常に楽しむことになるから、苦を滅する道もないし、断滅は無であるから染浄があり得なくなると説く。月称は清弁に従ってこの二見解は昇天や解脱の二道の障害になるという大きな不利益・不幸（anartha）となると説くだけである。

仏護はｃｄでは「明らかに見る人」を「真実在の証悟を願い、輪廻の森を通り過ぎようと願う者」と解説するだけである。清弁は仏護の「輪廻」以下の文を引用し、さらにそれを昇天で得る楽、声聞の楽、戯論寂静の仏の楽を得ようと願う者と解説し、偈ｃｄの趣旨を「それら二見解に住著する者は恒常と断絶の誤謬に堕するからである」と説く。

月称は先に触れた「不幸をもたらすので」(yasmāt) を偈cdの tasmāt の相関詞として偈を挙げるだけである。

12 問うて曰く…答えて曰く—第一一偈—

若法有定性　非無則是常　先有而今無　是則為断滅 (一一)

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam/ nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate// (一一)

実に自性として存在するもの、それは存在しないことがないので、恒常〔に堕し〕、今は存在していないが、以前には存在していたので断絶に堕する。(一一)

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕質問する。[どのようにして恒常と断絶の見解の誤謬に堕するのか。ここで答える。—第一一偈—

〈実に自性として存在するもの、それが後に存在しないこと〉はあり得ない。本性は不変化であるので、それ故に存在の見解からして恒常の見解に堕す。その事物は〈先に存在していたが、今は存在しないという〉存在する事物の消滅の見解がある。〈それ故に断滅の見解に堕す。

このように事物の存在することと存在しないこととの見解は多くの誤謬になるので、それ故に事物は無自性であるということは真実在の見であり、中道であり、それこそが勝義の実現である。]

【解説】 偈の前の仏護の対論者の問いは、『無畏』の前に「有と無とを見るとき」を加えただけのものである。清弁と月称のそれは若干表現は異なるが、趣旨は変らない。仏護の偈の後の註釈は『無畏』と同文である。仏護は真実在の直証などが説かれているので、それ以上に何も加える必要がないと考えたのであろう。清弁は偈の内容には触れず、中観派がこれら二辺の誤謬に堕すことがないことを論じる。彼は「中を論ずる者」(madhyamavādi-vādin、中論、中論者) はすべてを言説としてのみ認めることによって、生じている色等は、「〔色が〕ある」という認識の原因であるから「ある」のであり、未生と已滅は「ない」という認識の原因であるから「ない」、要するに「ある」も「ない」もすべてを言説として認めるが、勝義としては証悟されるべき自性は空・不生であるので、「ある」と見る見解も、原因を有するから、自性は無ではないので、「ない」と見る見解も中観派にはないとする。同時に彼は中観派は「ある」と

「ない」との認識に執着しないので、有無の二辺に堕することはないと別の理由を挙げる。この二種の理由が彼のいわゆる自立論証を支える論拠である。端的に言えば、対論者は有や無に執着しているのに反して、清弁流の中観思想では中観派自身が有や無に執着しないで仮名（prajñapti）として言語を使用するのだから、二辺に堕することはないというのであろう。

月称は偈の解説では『無畏』よりも達意的に平明に説明しているが、『無畏』を意識してか、勝義や真実在にも触れるが、主題はあくまでも無自性である。次に彼は「事物に自性はない」と自性を否定するので、恒常の見解はあり得ないが、断絶の見解に堕す、という反論を想定する。これは清弁の上述の対論者は有無に執着するのに中観派は執着しないで論述するという自立論証の立場に対して、月称は彼の好む眼翳者の毛髪を毛髪を見ない正常な人が、「毛髪はない」と否定する否定のようなものとする。彼は中観派は毛髪のような否定の対象を認識していないのだから「ない」という否定を語っても「何かがない」と語ったことにならない（na を補う（LVP, p.274, fn.1））という。要するに中観派が否定を説くことは何も説かないことである。中観派は自説を説くのではない。顛倒せる対論者の誤った執着を除くために説くのである。この月称の立場については解題下の八、月称の項参照。最後に彼は唯識派の三性説の遍計所執性としては無、依他起性としては有という思想も有無の二辺に立脚しているとして否定する。

観縛解品第十六

1　観縛解品　「束縛と解脱の考察」（bandhanamokṣaparīkṣā）。T1もT2も漢訳『灯論』『釈論』も同じ。

2　問うて曰く…答えて曰く—第一偈—

諸行往来者　常不応往来　無常亦不応　衆生亦復然（一）

saṃskārāḥ saṃsaranti cen na nityāḥ saṃsaranti te/　saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'py eṣa samaḥ kramaḥ//（一）

叶本は偈の a を saṃskārāś cet saṃsaranti 又は saṃskārāḥ saṃsarante cen とする。

もし諸行が輪廻するならば、常なそれ（諸行）は輪廻しないし、無常な〔諸行〕も輪廻しない。衆生の場合にもこの〔否定の〕順

序・方法は同じである。（一）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕問う。基体（根本）がないとき、輪廻と涅槃、束縛と解脱は決して成立しない。諸行と衆生とに輪廻と涅槃、束縛と解脱がある。或る論理によって諸行と衆生とに輪廻と涅槃、束縛と解脱があり得ないと説くそ〔の論理〕を私は聞きたい。ここで答える。—第一偈—

〈もし諸行が輪廻する〉と想定する〈ならば〉、常な〔それら〕がか、無常なそれら（諸行）が輪廻するかであるが、両方共にあり得ない。先ず〈常ならば輪廻しない。〉どういう理由でか。（一）定住する故に、（二）自性がある故に、（三）変化しない故に。〈無常であっても輪廻しない。〉どういう理由でか。（一）定住しない故に、（二）自性を欠く（空である）故に、（三）変化する故に。或いはもし衆生が輪廻すると想定するならば、〈衆生にもこの〔否定の〕順序・方法は同じである〉と知るべきである。

【解説】　羅什訳は『無畏』の意訳であるが、理由のなかの（三）と（三）の不変と変化は常と無常の同義語だからか採らず、「輪廻しない」ことを「生死の相続無し」と言い替えているだけである。

仏護は前章の有と無の考察に関連させて、対論者に、有無を見ない者に輪廻等はあり得ないから、見ないと説く中観派は真実在を見ていない、輪廻等があり得る有無を見る我々こそが真実在を見る、と言わせている。仏護の解答は逆に有無を見る者に輪廻等はあり得ないことを偈が説いたとし、偈は有を主張する者が分別する有が諸行か衆生であり、それらは常か無常かであることを説くとする。彼は常の場合は『無畏』の（三）不変化を採り、仏教では、「相続の流れとしてそこここで生じ滅すること」と定義される輪廻は、恒常不変な諸行にはあり得ないと断じ、諸行が無常であれば、ここで滅した諸行は無常であるから、かしこで生ずることはあり得ないと説く。彼はここでは無常を（三）の変化でなく、断絶の意味に取っていることになる。

清弁は冒頭の章の目的を説く文で、「輪廻と涅槃との無自性を説く」章とし、仏護とは異なり、ここでも「勝義として内の諸処には自性がまさにある」と主張する対論者が、存在しない石女の息子に束縛と解脱がないことを喩例に、内の諸処に束縛と解脱があることを証因として主張する場合とする。清弁の解答は先ず束縛と解脱とを定義する。（一）束縛は、一、この世で諸行の流れは無始時来集積された無知の闇によって盲目となり（mdons pa）、二、自我意識と所有者意識の鰐鮫によって呑み込まれ、三、幻、夢、陽炎のよう

な輪廻の牢獄から脱出する道に迷い（を失い）、四、貪欲等の煩悩の足枷によって束縛されていることであると定義し、（二）解脱は、生じた正しい智慧によって貪欲等の煩悩の足枷の束縛を離れて、それより出離することとする。このことで彼は輪廻と涅槃が客観的な事実、存在として成立しているのではなく、無明の迷いの束縛と正知による解脱であるから、却って輪廻も涅槃も成立することを明らかにし、併せて龍樹が章の主題を輪廻と涅槃でなく、束縛と解脱とした意図をも示したものと考えられる。その上で彼はここでもそういう束縛と解脱も、言説諦を知る智慧によって説かれたが、勝義諦を証する智慧によってではないと念を押す。彼は「仏によって輪廻と涅槃とが説かれても、それらに誰も輪廻しないし涅槃しもしない」という経文を引き、龍樹もその同じ事柄に関して束縛の分別を考察するとして、束縛があるならば諸行か衆生か、諸行も衆生も常か無常か、と仏護同様に偈の構成を説き、偈ａｂの趣旨は、「対論者には常な諸行が存在することを説く推理はない故に、常な諸行はないのでそれは輪廻しないし、また対論者は諸行は常性であるという推理によって束縛と解脱はないのでそれらは除去される故に、対論者の主張は諸行の性質・本質（法）である束縛と解脱という自性から排除される。即ちそれらがないという誤りになるので「常な諸行は輪廻しない」（＝第一偈ｂ）である」という。彼は別に、偈ｂの「輪廻とは相続不断に行きて生じて五道を輪廻・流転することである。それも、前後の区別を生じない常な諸行にはあり得ない」とも説いている。清弁は次にサーンキヤ学派の常住論（kūṭasthavāda）の否定等を説く。

3　復た次に―第二偈―

若衆生往来　陰界諸入中　五種求尽無　誰有往来者（二）

pudgalaḥ saṃsarati cet skandhāyatanadhātuṣu/ pañcadhā mṛgyamāṇo 'sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati/（二）

もし「人」が輪廻するならば、〔五〕蘊、〔十二〕処、〔十八〕界を五種に探究しても、それ（「人」）は存在しない。何者が輪廻するであろうか。（二）

Ｔはａを条件文としているが、羅什は註釈でもａｂを条件文とする。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《［蘊処界と同一とも別異とも語られるべきでないし、常とも無常とも語られるべきでない衆生が輪廻する。］》

ここで答える。—第二偈—
〔もし「人」が輪廻すると考えるならば、それは絶対にあり得ない。どういう理由でか。何となれば、蘊処界に、〕それ（「人」）は、（一）それらと同一か、（二）それらと別異か、（三）それにそれらがあるのか、（四）それらにそれがあるのか、（五）それがそれらを具えているのか、という〔五種に探究したとき、存在しないからである。〕〔それが存在しないとき、何者が輪廻するであろうか。〕

【解説】　仏護の対論者は冒頭に（一）諸行の否定の論証方法と衆生のそれは同じでない、を加え、最後に（二）輪廻する衆生は「常と無常との誤りを離れた衆生である」ことを加える以外は『無畏』を借用している。清弁は《　》で示したように『無畏』に仏護の（二）を加えただけのもので、彼はそれを犢子部の学説と特定する。月称のそれは表現は異なるが、仏護と基本は同じである。

　解答では仏護は『無畏』の五種の具体的なあり方の解説を省略し、存在しない「人」を「作りものの（kṛtrima）鹿」にたとえ、五種に探究されても認識されないことを加えているだけである。清弁は偈の趣旨を「まさに輪廻しないであろう（所成（sādhya）で、dの後半に当る）。存在しない故に（能成の法（sādhanadharma）で、偈のaからdの前半）」とし、〔主張〕勝義として人は存在しない。〔証因〕こわれる（rūpaṇa）等の五蘊の相より別の相は認識されない故に。〔喩例〕例えば兎の角のように。という論証式を説くだけである。月称は仏護と同じであるが、羅什よりも具体的に五種の探究では「燃可燃品」第一〇章の第一四偈、第一五偈のbを引用し、五種のあり方を自我と蘊処界との五種の関係として示している。

4　復た次に（さらにまた）—第三偈—

若従身至身　往来即無身　若其無有身　則無有往来（三）

upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet/　vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati//（三）

〔或る〕取から〔別の〕取に輪廻するものは生存のないものであろう。生存のないものは取のないものである。そのものは何者で、何へ輪廻するであろうか。（三）

　dのkiṃを仏護はñe bar len pa gaṅ du（どの取へ）と読む。今はしばらくこれを採る。月称は「何が」と単なる疑問詞という解釈を並記する。取のないものと生存のないものは十二支縁起の第九支と第十支の否定。

【無畏釈】〔もし「人が輪廻する」と想定するならば、〕それ（人）は取を具しているものか、取のないものが輪廻するかであるが、両方共にあり得ない。そのうちで先ず取を具しているものには輪廻はあり得ない。どういう理由でか。〔或る〕取より別の取に輪廻するとき、その中間の期間（bar skabs, avasara, prastāva, LVP, antarāle = bar du）は、生存のないものであるからである。取のないものも輪廻しない。どういう理由でか。生存と取とがないからである。それ〔ら〕がないとき、それは何者であって、何者へ輪廻するであろうか。

【解説】『無畏』は前偈dの「何者が輪廻するであろうか」をここでは質問と解釈する。その点は仏護も同じであるが、仏護は偈のabをその質問に対する解答とする。清弁は「人」は存在しなくても、それに対する執着の薫習によって損われた智によって眼翳者が存在しない毛髪等があると見るように存在しない妄想された人の否定としてabを解釈する。月称は対論者が存在すると主張する自我の否定とする。羅什は第一偈以来の衆生の輪廻の否定とする。

偈abの註釈で『無畏』は前後の取蘊の「中間の期間」には生存（有）がないとする。仏護以下もそれを採用し、仏護は生存は「取による仮名」とし、清弁も「「取は生存である」と仮名で説かれる」と註釈し、月称は「生存は五取蘊である」と、取と生存の同一性によってabの主張が成り立つとする。こうして偈cに説かれた「中間の期間」には「生存のないもの」は「生存を欠き、取のない、顕現せしめるもののない、言説によって仮名で説かれない」（仏護）、「取のない、相（Tは顕現せしめるもの）のない、顕現していない、〔仮名の原因である〔五〕蘊を離れているので〕原因のない〔生存のないもの〕」（月称（LVP, pp.285–286））だという。清弁はcの「無生存・無取」を「顕現せしめるものがないからである」とする。

羅什は取（取を身と訳すことについては第二二章参照）も生存も「身」と意訳し、衆生が有身でか無身で輪廻するかに絞っているので論旨は単純で明快になっているが、『無畏』と変らない。ただ有身の場合に「先に已に身有らば、応に復た身より身に至るべからず」を加えているだけである。月称は同じことを裏から論じ、前の取（＝身）を捨てないで転生する場合、一つの自我に二つの自我があることになると否定している。

仏護以下は、さらに中有（āntarabhava）説を加えている。基本的には前の取と中有、中有と後の取の間に「生存のない」期間がある

ことになるから同じ誤りになるという仏護の説が清弁・月称にも踏襲されている。清弁と月称はさらに、同一刹那に前の生存の捨と後の生存の取があるという経量部説の否定を加えている。

5　問うて曰く…何を以っての故に—第四偈—

諸行若滅者　是事終不然　衆生若滅者　是事亦不然（四）

saṃskārāṇāṃ na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate/　sattvasyāpi na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate//（四）

諸行の涅槃は決してあり得ない。衆生には涅槃は決してあり得ない。（四）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。基体なくして涅槃は得られないので、諸行と衆生は涅槃する。

ここで答える。—第四偈—

君が「諸行と衆生は涅槃する」と説いたこと、それにも私たちは前に、諸行と衆生には自性がないので、あらゆるあり方で輪廻はあり得ない、と答えた。そこで輪廻があり得ないので、諸行と衆生にはどんな別のあり方で涅槃があり得るであろうか。

【解説】『無畏』は章の冒頭の対論者の主張のうちの涅槃にしぼった主張とする。羅什が「一切の苦の滅である涅槃が存在する」という教証による対論者の主張とするのは、中国では空の仏教が主流で、涅槃の存在を主張する学派が無力だったからか、或いは生死はとにかく、涅槃は未だ一般に実在感がなかったからか。しかし解答は『無畏』と羅什訳は変らない。

仏護はただ「今や次に」といって第一偈の輪廻との対として涅槃を取り上げたと解釈し、諸行を論ずる偈ａｂと衆生を主題とするｃｄとを別々に分けて註釈する。どちらも基本的には第一偈の常と無常のどちらもあり得ないという否定を涅槃に適用しただけのものである。清弁も「今や次に」で始めるなど大筋では仏護と同じである。月称の対論者は、涅槃という相対者が存在することから輪廻の存在を主張する。解答は仏護と基本的には同じであり、むしろ簡略化している。

仏護は次に人（プドガラ）の存在を主張する犢子部を取り上げる。人（プドガラ）を不可説法蔵とする同派は人が取得と同一とも別異とも不可説であると説くだけでなく、人が常無常等の反対概念の不可説であることも主張するようである。ここでは常とも無常とも不可説である衆生（プドガラ）は有取得の衆生であり、無取得の衆生を有とも無とも不可説とするならば、そのような衆生には涅槃はあり得ないと仏護は否定する。犢子部が

有取得の衆生は、先に触れたように、「同一とも別異とも不可説である」ように、無取得の人は「有とも無とも不可説である」と反論すると、主知主義的な立場に立つ仏護は、無取得とは人の存在を明示するものがないことであるから、知られないものが有ると何によって知られようかと論難し、有るならばそれによって有ると知られる手段こそが人の取得であり、その人は取得を所有することになるので、解脱はあり得ないと否定する。

この仏護の否定に対して対論者が「無取得の人が有と不可説であるというのに何によって人が有ると知られるのか」という反駁は筋違いだと反論すると想定して、仏護は説と知の相違を認識しているからこそ、「どうして説かれるべきか」、即ち不可説であるとは説かないで「どうして知られうるのか」、即ち不可知であると説いたのであると説かれている。そして人論者に対しては、「君は存在しない兎の角について君には可説か不可説かという考察はない。だから知性によってそれ〔無取得の人〕を存在すると認識した上で、ことによると言語の欠点を除くために不可説であると説いたのか、或いは寧ろ君は知性によってさえも〔取得のない人のみの〕人が有とも無とも決めかねているのであれば、どうして不可説というのか。真っ正直に不可知と語られるべきである。〔不可説というべきではない。〕」仏護の人論との更なる対決は解題下の六での仏護の第二二章の考察に詳しい。清弁、月称もこの箇所で犢子部を取り上げているが省略する。

仏護は先ず一般論として衆生を取り上げ、諸行と同じ常と無常のディレンマの論法によって衆生は涅槃できないと論じる。次に仏護はプドガラを衆生とし、衆生は「常とも無常とも不可説である」というプドガラの定義によって、衆生が涅槃できない常と無常の衆生とは異なるので涅槃できるとし、不可説な衆生は取を所有する者だけだとする。これはプドガラ論者の「五蘊・取に相待して」いる者のことであろう。一方取のない、身体と無関係な衆生は常とも無常とも不可説でないし、取のない衆生は存在するともしないとも不可説だというならば、そういう者がどうして涅槃しようか、と仏護が答破すると、対論者はそれを逆手に取って「取を所有するものが存在するとき〔その者が所有する取と〕同一とも別異とも不可説であるように、取のない者、彼は有とも無とも不可説である」と開き直っている。それに対して仏護は第三偈の註釈で説いたように「取」を衆生を「明らかに知らせるもの」(dyotaka, prakāśaka, vyañjaka)とするので、そういう取のない、明瞭に顕示するものがない衆生が、「何によって知られるのか」と問い質す。さらに彼は取のない衆

生が存在するとしたら、そのような衆生が存在すると或るものによって知られるその或るものこそがその衆生の取、即ち五蘊なのだから、取のない衆生は、実は取を所有する衆生になってしまうので、解脱は全くあり得ないと対論者の主張を論理的に否定する。最後に仏護は「何によってプドガラの衆生が知られるか」という彼の反論を、「取得のない衆生は存在すると語ることができない（不可説）」というプドガラ論者の見解に対する反論にならないというプドガラ論者の反論を想定する。この想定の背後には彼が第一八章の第五偈の註釈で示した戯論よりも分別を重視したのと同じ見解が見られる。彼は先ず「説かれること（可説）と知られること（vijñeya・可知）が別々である」と主張し、「不可知とは説いているが、不可説とは言っていない」と説く。このことは不可説の反論として不可知を説いたのではなく、プドガラ論者の不可説が無意味なごまかしであることを見極めて無視したことを意味しよう。彼はプドガラ論者も兎の角のような存在しないものを、可説か不可説かと知によって考えはしないのだから、存在しないものでない衆生をプドガラ論者は実際には知によって「存在する」と認識していて、それを言語で「存在する」と表現すると、存在する衆生は涅槃できない等の誤りを指摘されるので、言葉の上の誤りを除き回避するために「存在するとも存在しないとも不可説」と説くのではないかと、プドガラ論者が不可説を主張するに至った理由を忖度している。これは中観者が「不可説」を無視することの裏返しである。仏護は更に「知によっても有とも無とも確信していないのならば、不可説というのでなく、「知られない」と正直に説くべき（可説）だ」と、プドガラ論者も仏護と同じ知の立場に立つべきだと説く。

6　問うて曰く…答えて曰く—第五偈—

諸行生滅相　不縛亦不解　衆生如先説　不縛亦不解（五）

na badhyante na mucyanta udayavyaya dharmiṇaḥ/ saṃskārāḥ pūrvavat sattvo badhyate na na mucyate//（五）

生滅の性質（法）をもつ〔ので〕諸行は束縛されず、解放されない（解脱されもしない）。衆生も前〔に説いた〕ように束縛されず、解脱されもしない。（五）

清弁はcのpūrvavatまでを諸行についての陳述と読む。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。基体なくして束縛と解脱は考えられない（acintya）〔ので〕、諸行と衆生とには両方共に束

縛と解脱があろう。

ここで答える。—第五偈—

あなたが諸行と衆生は両方共に束縛され解脱すると主張したこと、そのうち、先ず諸行の束縛と解脱はあり得ない。どういう理由でか。〈生滅の性質をもつ〉からである。衆生にも束縛と解脱はあり得ない。どういう理由でか。〈前と同じように〉〔五〕蘊、〔十二〕処、〔十八〕界に五種に探究したとき存在しないからである。

【解説】『無畏』と羅什訳は内容は同じであるが、羅什訳の方が明快である。仏護は対論者の反論を想定せず。輪廻、次に涅槃を否定した後で、束縛と解脱を否定するだけだとする。清弁は「因果の相続の流れによって流れゆき、煩悩等と同時に生じた諸行は解脱と善趣への転生とに対する障害をなす煩悩等に縛されているので束縛も成立するし、正法の聴法と如理作意によって生じた昇る正智光によって無知の闇を除き、煩悩等の束縛から必ず解脱するので解脱が成立する。それらはまた果の刹那の生と因の刹那の滅が同時であるから常でもないし、相続は常であるから無常でもないので、常と無常の誤りはない」(D, Tsha, 166b2-4) という、第一偈の誤りの指摘に答えた「自部の或る者」(観誓は声聞の経量部とする) の反論とする。月称の対論者は、前偈までで輪廻と涅槃が否定されたが、それらとは一応別に束縛と解脱はあるから事物の自性はあると主張する。これは仏護の註釈を敷衍したものであろう。

仏護は偈abでは「生滅の性質をもつ」を、(一)「各刹那に生じて任運自然に滅する」、(二)「定住していない」ものとするだけである。月称は、それを先ず(一)「刹那的なもの」であり、具体的には(二)「生の無間に滅するもの」、(三)「消滅したもの」とする。彼は別に束縛を煩悩とし、その理由を「縛された者の自主・自立・自由を奪い、三界を出離させせない」からだとし、解脱を「その束縛・煩悩を断ち切ること」と定義する。この定義は清弁の対論者の見解を存在論的に要約したものとなろう。

『無畏』と仏護はabを偈に沿って註釈するだけであるが、仏護は別に諸行の相続には束縛と解脱があるという対論者を予想し、相続は諸行が生滅の原因であることで、諸行と別の事物ではないと答える。清弁も相続は実有 (dravya) でないとし、同じ否定を少しく詳述するが、月称は採らない。

偈cの「前のように」を『無畏』、羅什は第二偈の、五種の考察による否定とするが、仏護は第一偈の、常と無常のディレンマによ

る否定と解する。清弁は先ず偈のａｂとｃの「前のように」までとを挙げ、直接的には諸行に関する副詞句とし、「無常な諸行に輪廻と涅槃はあり得ないと、前に説いたように」という意味だとする。特に第一偈（輪廻）と第四偈（涅槃）の取意であろう。彼はそこでの論証式を挙げ、それがここでも応用できるとする。

月称は「前のように」を「前に説かれた説明方法・論理」とし、第一偈の場合と同じように、この偈のａｂで諸行について説いた同じ方法」と解釈している。清弁はさらにａｂの趣旨を「定住していない諸行に束縛と解脱の相を別々の時に受用する別の状態が存在しない故に（D, Tsha, 167a2）ということとし、彼の想定した対論者の「煩悩と共に生ずる諸行」は「消滅している」ので「後の刹那に解脱が生ずることはあり得ない」等を加えている。

7　復た次に―第六偈―

若身名為縛　有身則不縛　無身亦不縛　於何而有縛（六）

bandhanaṃ ced upādānaṃ sopādāno na badhyate/ badhyate nānupādānaḥ kimavastho 'tha badhyate// (六)

取が束縛であるならば、取を備える者は束縛されないし、取のない者も束縛されない。そうであれば、どの状態にある者が束縛されるのであろうか。(六)

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。取を有するとも取を欠くとも、同一とも別異とも不可説である衆生が束縛される。

ここで答える。―第六偈―

〈もし取が束縛である〉と考える〈ならば、〉そうであれば〈取を有する者は束縛されない。〉どういう理由でか。取が二つ〔あること〕に堕するからである。

〈取のない者も束縛されない。〉どういう理由でか。取がなく生存のない者は何ものによっても束縛されないからである。それ故に、では今や第三のいかなる状態にある者が束縛されると分別されるであろうか。

【解説】　『無畏』の偈の前の対論者の主張は、独訳者が註記（cf. 独訳、p.84, fn.1）するように必ずしも明瞭でない。Ｄ（= Potala）は ñe bar len pa med pa であるが、Ｐは med pa を欠く。独訳者はＤを採り、med pa の後に daṅ を加え、取と同一等と読んで「有取でも

無取でもなく、取と同一とも別異とも不可説である衆生が束縛される」と訳す。これを採るべきか。孰れにしても、これは偈ｄの疑問に対する解答を先取りしたものといえなくはないが、偈とその趣旨を敷衍した註釈とは合わない。羅什が採らないのはそのためか。仏護も「衆生の取なるもの、それが束縛といわれ、取が絶対に寂静であること、それが解脱といわれる。また衆生は常とも無常とも不可説である。それ故に常な無常な〔衆生が堕する〕誤りを離れているから、衆生には束縛と解脱はあり得る。」と改めている。清弁の対論者も殆ど仏護と同じ表現、内容の主張をする。『無畏』の「同一とも別異とも不可説」は、「常とも無常とも不可説」の意味であろうが、不適切な表現である。月称は「取と呼ばれるのは煩悩で、それが束縛の作用であるが、それがあるから束縛がある」という主張を想定する。

仏護は偈をａｂとｃとｄに三分して註釈する（清弁も同じ）。仏護のａｂの註釈は『無畏』と内容は変らない。ｃでは『無畏』が「無取」を「生存のない」(vibhava) とするのに対して、少し詳しく「仮名されない、言説で仮に説かれない、顕わにされないもの」とする。これらは第三偈の註釈等にも見られる規定である（補註4参照）。要するに「存在しないもの」とするだけである。月称も簡潔で、「取が現に存在する」有取は既に束縛されているもの」であり、無取とは束縛を離れたもの」だから束縛されないとし、ｄの趣旨を「ある状態において束縛されるでもあろうところの、〔有取と無取とは〕別のいかなる状態もない」ことだとし、対論者に対して、煩悩である取には束縛の作用はない」という結論を下す。

8　復た次に（さらにまた）—第七偈—

若可縛先縛　則応縛可縛　而先実無縛　余如去来答（七）

badhnīyād bandhanaṃ kāmaṃ bandhyāt pūrvam bhaved yadi/　na cāsti tac cheṣaṃ uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ/（七）

束縛される者よりも以前に束縛があるならば、たしかに束縛するであろう。しかしそれは存在しない。残りは已去、未去、去時〔の考察〕によって説かれている。（七）

T2はbandhyātをbcin byaḥiでなくbcins paḥiと訳す。

【無畏釈】〈もし束縛される〉事物〈よりも以前に束縛があるならば、〉それによってそれを〈たしかに束縛するであろう。〉考察す

るとき、〈しかしそ〉の束縛〈は〉以前には〈存在しない〉故に、それ故に取が束縛されることはあり得ない。
〈残りは已去、未去、去時〔の考察〕によって説かれている。〉
已去、未去、去時に、行くことと行くことの開始がない等〔が説かれた〕ように、已縛、未縛、縛時にも束縛と束縛の開始がない等が、である。

【解説】 羅什訳の第一節と第三節とが『無畏』の註釈の訳となる。第二節は束縛される者と束縛とを衆生と五陰、五陰と五陰中の煩悩という具体的なものとする二説の否定であり、羅什自身の註釈である。

仏護は偈で否定される対論者の主張を「取・束縛が存在するから束縛されるものが存在する」とする。清弁も実質それを用い、束縛を枷等とし、束縛されるものを衆生として、枷があるから束縛されるものがあるとする。月称は対論者を立てない点は『無畏』と同じであるが、解答の最初に清弁と同じことを日常経験として認めている。

仏護のａｂの註釈は、偈や『無畏』と変らないが、ｃの「それは存在しない」を解説して「どうして取得されていないものが〔所〕取であろうか。束縛される者より以前に存在しないものがどうして束縛されようか。それ故に取もまた束縛ではない」を加えている。ｃｄの註訳は『無畏』を敷衍しただけのものである。

清弁は「それは存在しない」（ｃ）を「束縛される者よりも以前に、それ、束縛は存在しない」こととし、「これによって取という法が別の時に存在しないことと前に存在しないこととという二説が説かれた」(D, Tsha, 168a3-5) とし、「勝義としてデーヴァダッタの取は彼の束縛ではない」という同じ主張を、（一）彼の自己自身〔がそうである〕ように、同時であるから、（二）ヤジュナ〔ダッタ〕の取のように前に存在しないから、という二種の証因と喩例で論証している。ｃｄの「残りは」以下は、『無畏』を仏護より詳しく説明したただけのものである。

月称は煩悩という束縛の作用と煩悩の基体である束縛される諸行や人の時間の前後による否定を説くだけであり、ｃｄには書き下し本文一二頁註八にも触れた第二章第一偈の √gam の派生語を √badh の派生語に変えた適用偈を挙げる。

9　何を以っての故に——第八偈——

縛者無有解　無縛亦無解　縛時有解者　縛解則一時（八）

baddho na mucyate tāvad abāddho naiva mucyate/ syātāṃ baddhe mucyamāne yugapad bandhamokṣaṇe//（八）

先ず束縛されている者は解脱し（＝解放され）ない。束縛されていない者も決して解脱しない。束縛されている者が解脱し（解放され）つつあるならば、束縛と解脱は同時に存在することになろう。（八）

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。解脱は存在する。

ここで答える。—第八偈ａｂ—

〈先ず束縛されている者は解放されない。〉どういう理由でか。束縛されているからである。〈束縛されていない者も決して解放されない。〉どういう理由でか。束縛が存在しないからである。

そこでもし束縛されている者が解放されるならば、それはどのように誤りであるかとこう考えるならば、それに答える。—第八偈ｃｄ—

〈束縛されている者が解放されつつあるならば、束縛と解放・解脱は同時に存在することになろう。〉これは認められない。束縛と解脱の二は相容れないからである。光と闇のように。

【解説】『無畏』は偈のａｂとｃｄを分けて註釈を加えているが、その点を除けば、羅什は『無畏』を忠実に訳していることになる。仏護は解脱が存在する理由として、如来出世の目的が世人を解脱させるためであることを挙げる。月称はそれを少し詳述している。清弁の対論者は束縛された者の対治である解脱が存在することから、逆に束縛された者の存在を主張する。このように仏護以下は、偈は対治である解脱がないので束縛もないという解答を説いていると解釈する。

仏護は偈のａとｂを二分して註釈する。偈のａでは（一）『無畏』の「束縛されている」ということは「被縛の状態に留まっている」ことであるから解脱しない。（二）被縛者が解脱するならば、「解脱しないものがいなくなる」。（三）被縛者が〔恐らく本性として〕束縛を離れているという主張を紹介し、被縛者はまさに被縛しているのでそういう主張はあり得ないと答えている。清弁、月称はこれを無視する。

偈のbではaの(三)を受けてであろうが、「束縛されていない」を「束縛を離れている」とし、束縛を離れていることは解脱していることであるので、離縛者が再び解脱する必要はない」という常套の否定を加えている。cdで注目されるのは対論者が「束縛されている者が解脱する」ことは「世間で一般に認められている」(lokaprasiddha)と主張している点であり、仏護はそのことを是認しながらも、「世間で一般に認められているのだから、勝義の考察に入らないのだ」と、月称によく見られる世間の常識の立場で答え、cdを束縛を有する者と解脱を有する者が同時に存在することになることを説くとする。しかしここでも清弁はいうまでもなく月称もこの世間の是認を無視している。仏護のcdの註釈はその点を除けば『無畏』を少しく敷衍しただけのものである。

清弁は偈aの被縛とbの無縛とcdの「解脱されつつあるもの」(mucyamāna)の三者択一による否定が説かれたとする。aの被縛者とは束縛の対治が生じていない者で対治がないので、あらゆる煩悩の束縛を具えている者のように解脱しない。bの反主張、「離縛者が解脱する」ことは言語習慣としてもない(恐らく言説としては「被縛者が解脱する」が認められるのであろう(仏護のcdの註釈参照))。cdについてはここでもアビダルマの定義に「無学の心は生じつつあり、障碍より解脱する(vimucyate)ことによって、解脱されつつあるものが解脱するであろう(vimokṣyate)」という対論者を想定し、偈のcdをそれに対する解答とする。cdの解釈は論理学的な誤りの指摘を含むが、基本的には偈と同じ。

月称はaとbのディレンマを強調する。aの否定の理由の(一)は『無畏』と同じである。理由の(二)は「被縛者の解脱が、方便によって後で起ると考えて、被縛者こそが解脱されるというのであれば、「被縛者が解脱される」と言うべきでない。ではどうなのか。「解脱するであろう(未来形)と言うべきである」」等という sophisticated な議論が続く。bについては仏護の「再び解脱する」という誤りを解脱している阿羅漢にも適用して否定する。cdでは仏護を採らず、『無畏』がbの否定からaの主張に立ち帰っているのと殆ど同じ反論を立て、解答も『無畏』と全く同じで「光と闇」の比喩までも採用している。

10　問うて曰く…答えて曰く—第九偈—

若不受諸法　我当得涅槃　若人如是者　還為受所縛(九)

nirvāsyāmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati/　iti yeṣāṃ grahas teṣām upādānamahāgrahaḥ//(九)

「取がない私は涅槃するであろう。」「涅槃は私のものであろう。」という意識が或る人たちにある、その人たちには取の大きな把握（graha）がある。（九）

T2のbはmyaṅ hdas bdag gir gyur cig ces/。命令法のcigが加えられているのは『無畏』の解釈によるのであろう。またT1のdは梵偈の直訳であるが、T2では後半がlegs par zin ma yin/（正しく把握されていない、梵偈では能動形で、「正しい把握でない」であったであろう）。一方羅什訳のaは梵偈のnirvāsyāmiを省いて「取がない」をbの条件を示す従属節とし、bを「我当得涅槃」と梵偈のaの「私は涅槃するであろう」をT2のbと同じ命令法と取って「当に…べし」と訳している。漢訳『灯論』はabを「我滅無諸取　我当得涅槃」、『釈論』は「若我滅無取　我得涅槃者」と訳すので、aでは梵偈の語順の通りに滅（＝涅槃）があったことを示すが、「滅して無取ならば」であるから、梵偈とは意味が異なり、羅什訳と実質は同じとなる。『灯論』のbは羅什の借用。『釈論』は命令法でなく、「涅槃するであろう」であるから、偈や清弁、月称と同じ。『灯論』のd「此執為不善」はT2の訳であるが、羅什訳のdの「還為受所縛」（還って受の為めに縛せらる）は羅什の影響か、原文が同じであったか。『釈論』の「還成執於取」は意味の上では明解で説得力があり、羅什訳が原形（梵偈でどのように表現されていたかは不明）を伝えていると見るべきかとも思われる。そうであれば、梵偈とT1のmahā-もT2のlegs par ... ma yinも後代の改訂となる。LVPは第三句のgrahasがgrāhasでないのはミーターのためとする（cf. LVP, p.295, fn.1）ことから見て、dの-grahaḥを龍樹は意識的にgrāhaとは別の意味を示すために用いたと考えることもできなくはないと思われる。T2のzin（pa）はhdzin pa（grāha）と同義語で全時制に用いられる（TED, s.v. hdzin pa, p.464）といわれるが、梵語のgṛhīta, upātta, saṃgṛhītaなどの過去受動分詞の訳として多く用いられているようである。ここではT訳者がgrahaḥをgṛhītaの意味で訳したのではなかろうか。その場合grahaは理解・把握というよりも、所縛とか執着という意味で用いられたのではなかろうか。T2のzin ma yinは『無畏』、仏護、清弁、観誓の註釈にも見られるが、その直接的な語義説明は説かれていない。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕〔主張する。〕解脱は存在する。もしこのように解脱があり得ないならば、輪廻を怖れる人々には、の願望（manoratha）、「或る日（いつか）私は取なく、般涅槃したい」、「或る日般涅槃が私のものであって欲しい」という希望・願い（cintā, āśaya）があるからである。〔その願望〕なるものも、涅槃を得る（ための）教えも涅槃を得るために身心を奮いたたせ（yoṅ su bskyod

pa, parikṣubdha）て修行に出で立つ（ārambha, prakrānta）こと、それらすべてが無意味にならないであろうか。」
　ここで答える。―第九偈―
「或る日、〈私は取なく、般涅槃し〉たい」。「或る日〈涅槃が私のものであ〉って欲しい」〈という意識（grāha）がある人達、彼らの自我・所有意識（ahaṃkāra, mamakāra）というその〈取は正しい把握ではない〉と知るべきである。

【解説】　龍樹は前偈までで常套的な帰謬論証によって束縛と解脱を否定すると、この第九偈では主体的に心の問題として束縛からの解脱のあり方、無取の実相を論じている。彼は覚りという言葉を用いていないが、その実相はまさに覚りの実相であり、空の境地における涅槃の真相である。

　龍樹は偈のaで「取のない私は涅槃するであろう」、bで「涅槃は私のものであろう」、或いは「私には涅槃があるであろう」という二種の意識・把握・執着（grāha）を説いているが、それは彼が「自我ありという意識・観念・執着・煩悩」（ahaṃkāra）と「私のものという所有意識・観念等」（mamakāra）という法相を念頭に置いていたからであろう。『無畏』は逸早く註釈の中でその法相を明説している。この自我意識と所有意識が取に他ならない。我々は自覚していなくても、自己や自己の身体を意識し、それらが存在することを自明としている。仏教では五蘊という範疇の立場で論ずる場合には、自己や自己の身体を五取蘊とする。その中の取は取で、五蘊を対象とし、それを自己や自己の身体と把握・執着する煩悩・心の機能である。その把握・執着する者が自我（ātman）とか人（pudgala）と呼ばれるが、五蘊説では「五蘊は一切法である」から五蘊以外に自我・人は別に存在しない。自我・人という言葉は世俗の慣用上の効用をもつだけの言葉（仮名）に過ぎず、自我、人という事物（有）はない。取も五蘊と別に存在するものではない。我々が心身として理解している物体的・精神的諸現象そのものを五蘊と取とに分けて表現しているだけで、現実には諸現象・五蘊が取に他ならない。即ち、五取蘊として現実の自我と呼ばれるものの生の営みが成り立っているのである。自我といっても自己の身体といっても世俗の言語用法上の区別であって、実質は五取蘊に他ならない。羅什や月称はそういう立場で註釈していると考えられる。

『無畏』はこの偈を対論者に対する解答と解釈する。対論者は輪廻を怖れる者には希望・願いがあるから解脱は存在すると主張し、その願いとして偈のaとbとにnam ṡig na ... ṡig gu（観誓ではṡigのみ）を加えている。上記の和訳では「或る日、…したい。…あっ

て欲しい」と願望に合わせて訳したが、「…できたら」「…することになろう」といった意志とか可能、予期といった意味とも取れるであろう。独訳者は nam sig na を manchmal と訳し、sems pa (cintā) を grāha と取って「折々…と把握する」と訳す。或いは「何時涅槃するであろうか」という疑惑の意味かも知れない。この解釈に従えば、龍樹は対論者の懐く希望・願いが、意識・把握、要するに執着に他ならないと批判したことになる。先に触れたように、『無畏』は偈dの「その人たちの取」を自我意識と所有意識とし、そういう取は正しい把握ではないとする。

仏護は上記の『無畏』の註釈の訳の中に波線で示したように、対論者の主張、「願いがあるから解脱がある」を換質換位して「解脱がなければ願い等がない」と、如何にも帰謬論証家らしい方法で主張に説得力を持たせようとしている。彼は解答では、対論者の主張する願望 (manoratha, prārthana) も教えも奮起・実行 (ārambha) も涅槃を実現する手段 (upāya) ではないのでそれらは無意味となることを、偈は「私は涅槃すべきである」等の思い・願い (sems pa) を例にして、その思い・願いが涅槃にならないことを説いたと解釈する。彼は「涅槃するであろう」「私に (のもので) あろう」という、偈では意識・把握 (grāha) といわれた思い・願いを、「或る人々が〔そう〕己惚れる (manyate)」こと、慢心であると断ずる。彼は『無畏』の解釈を深めて、自我・所有意識こそをあらゆる取の根本とするので、自我・所有意識に貫かれた「私は涅槃すべきである」等という思い・願望は、己惚れ・我慢・高慢に他ならないのであろうし、涅槃は取の完全な寂静であるので、偈dは「〔己惚れている〕その人たちは自我・所有意識に捕縛・魅惑され、しっかりと住著 (固執) している」とする。そこで「彼らの」自我・所有意識そのものである〔その〕(『無畏』によって補えば)「取は正しい把握ではない」となるとするが、この最後の一文は余分で、T2の偈dの存在を無視できないT訳者の付加ではなかろうか。その上で彼は取者に涅槃はあり得ないし、偈のaとbに当る無取の、涅槃するであろう者も涅槃を所有するであろう者もいないし、それらのすべての者はただ十二支中の取の条件である第八支の渇愛と第一支の無明という特に情念というか煩悩を意味する根拠によって生じられるとする。

清弁は「輪廻を怖れる者」を「解脱を求める者」に改めている。前者は『宝性論』などのいう輪廻の苦を怖れる声聞 (cf. RU, p.29) に当り、それに対していえば、後者は大乗の修行者となろうが、勿論、ここでは解脱を求める者一般を意味するであろう。清弁の対論

者は『無畏』の、願いがあるので涅槃があるという主張を論証式で次のように説く。〔主張〕勝義として解脱はまさに存在する。〔証因〕それを求める人々に誓願・熱望（praṇidhāna）がある故に。〔喩例〕この世では勝義として存在しないものを、それを求める人々は誓願・熱望しない。例えば存在しない屯度婆蛇（duṇḍubha、蜥蜴の一種、Tは water serpent）の頭頂の宝珠〔を求めない〕ように。〔連合〕解脱を求める者には私は薪の尽きた火のように、取がない〔ので〕、どうして涅槃しなかろうか。どうして涅槃が私に（のもので）なかろうかという熱望がある。〔結論〕それ故に勝義として解脱はまさにある。

清弁の解答は偈の後半について三種の解釈を示すだけである。第一説は偈cについて先ず、「解脱を求める〈或る人々には〉正しく理解・把握されていない自我と所有との認識（dmigs pa）を生ずる。〈そのような人たちの取は正しく理解されていない〉」と説明する。この認識は、偈abの「私は涅槃するであろう」等という意識であるから、偈dは偈abの「私は涅槃するであろう」等の意識・把握が正しくないという評価を下していることになる。清弁は、次に仏護の註釈によったと思われる「自我・所有意識の姿形・あり方（tshul, rūpa）によって完全に捕縛され、住著（固執）することは解脱の障害である故に」（傍線は清弁の付加）という趣旨だとする。観誓は「このように自我・所有意識という形態によるかの誓願は取であるので、正しい捕縛でない故にそれらの人たちには解脱はない」ということがこの解釈の趣旨だとする。要するに偈abを誓願の内容とする解釈では、「私は…」「私のもの…」という自我・所有意識によって理解し固執すること、それが偈dの取であり、それが却って解脱の障害であるから「正しい…でない」のである。

第二の解釈は「自性として取のない〔涅槃〕を取する〈という意識〉は、涅槃は自性として執取がないし、それを求める人、取者たちの自我と所有との意識は、涅槃のその対象に誤知を生ずるので、〈その人たちの〉その〈取は正しい捕縛でない〉」。この解釈では偈のaとbという意識は自性として取のない涅槃を取するという意識（観誓は自我・所有意識）で、涅槃という対象の誤知を生ずる原因であるから、dであるとする。

第三の解釈は、「取の寂静こそが解脱であるので、それ（解脱）は誰のものでもないし、無取であって欲しいと思う或る人、その人の取は正しい理解でない故に、解脱を求める人々に誓願がある故にというかの証因は意味が不成か矛盾する」である。観誓はその解釈を「自我・所有意識という取の寂静こそ解脱であるので、それは或る自我にも所有（自我のもの）も捕縛されないものに対する自我・

所有意識なるものそれのその取は正しい理解でない」(D, Za, 14b2) と解説する。この解釈も仏護の見解を取り入れたものである。

月称は清弁のように解脱を求める人とするが、彼は解脱の前に横たわる難関を、時に彼が用いる美しくない美文調とでもいうべきか、大袈裟な形容や空疎な饒舌で縷々論じながら、仏護に触発されたのであろうが、中観派のように束縛も解脱も否定するならば、「いつ頃に無取の私は涅槃するであろう、私に涅槃はあるであろう」という最高の慰めをもたらす善なる偉大な法への欲求、それがまさに無意味になるし、加えてこのように善なる法への欲求を起した人の、涅槃を体得するために〔行なう〕善知識への親近、布施、持戒、聞思修等の順序の修行の階梯も無意味となるという反論を説く。彼は空の立場で対論者を「無自性なすべての事物―影像、蜃気楼の水、旋火輪、夢、幻、幻術（インドラ網）のような、自我と所有の自性を離れたものに、顛倒だけに従って、「私は」と「私の」という自我意識と所有意識の活動に包括されて、有身見を生じて、〈偈ａｂ〉と思考する（又は、是認する、Ｔ1は、己惚れる）(manyate)」と批判する。彼も偈ｃの意識（graha）を仏護等と同じく自我・所有意識とし、それが有身見で偈ｄの取であるとする。彼の偈ではその自我・所有意識という取が巨大な意識であるから、その限り偈ｄの意味は明快である。月称は最後にこの巨大な意識に執着する人には寂静があり得ないし、解脱に至るために滅すべきあらゆる「意識」として「私は」「私の」という意識の執着、「涅槃というものはある」という意識の執着、取を捨て去ることへの執着を挙げ、それらがある限り〔聞思修等の〕手段は〔手段で〕ないので、涅槃を願う人（prārthaka）の努力は無意味になる、と対論者の主張を否定する。

11　復た次に―第一〇偈―

不離於生死　而別有涅槃　実相義如是　云何有分別（一〇）

na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam/　yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate//（一〇）

涅槃の増益がなく、輪廻の滅尽（損減）がない或るところ、そこにおいてはいかなる輪廻、いかなる涅槃が分別されるであろうか。（一〇）

Ｔのｃｄは de la ḥkhor ba ci sig yin// mya ṅan ḥdas pa'aṅ ci sig brtag//。

【無畏釈】［そこにいかなる輪廻があり、いかなる涅槃が分別されるであろうか。］

［ここで〔対論者は〕主張する。とにかく輪廻と涅槃は存在する。そしてそれらはまさに或る（存在する）ものだけがあって、何ら存在しないものはないので、輪廻する者と涅槃する者は存在する。私にはこれ程で充分である。］

ここで答える。―第一〇偈―

〈或るところにおいて〉勝義である〔羅什訳や月称の註釈を参考にして、独訳のように「或るところ、勝義において」と改めるべきであろう〕〈涅槃の増益もなく、輪廻の滅尽もない。その〔或る〕ところにおいては輪廻がどうして分別され、涅槃もどうして分別されるであろうか。〉それらが存在しないとき、輪廻する者と涅槃する者も存在しない。虚空のように。

【解説】『無畏』は偈の「或るところ」を勝義とする以外は偈と同じで、勝義に有りはしない涅槃を有ると増益しも、無いのでもない輪廻を無いと滅尽しもしないという勝義の存在論的構造を説き、輪廻者と涅槃者という有我の否定が説かれたとする。

仏護の対論者の主張は『無畏』のそれの最後に波線の一文を付加しただけであるが、解答は全く異なる。仏護の解答の第一説は人が輪廻から出離して涅槃に入るという通常の解脱観の否定を偈は説くと解釈する。そこで彼は偈の〈或るところにおいて〉を「束縛されている衆生と諸行が〈或るところ、輪廻において〉と、勝義ではなく、人が現実に生存する輪廻そのものとする。その結果、偈の涅槃と輪廻の順序を入れ替え、saṃsārāpakarṣaṇa（輪廻の除去の apakarṣaṇa が「離れる・捨てる・断つ」（spaṅ ba（√vṛj, √tyaj）の同義語）とする。その「輪廻の apakarṣaṇa、即ち離れること、即ち（ste）涅槃の samāropa、即ち入ることをしない」と、涅槃の samāropa を「入ること」（ḥdzud pa, ava-√tṝ, pra-√viś）の同義語とする（辞書では samāropa には移動させるといった意味もある。実際の用例には暗いが、仏護はここではその意味で用いて入ると同義としたのか）。このように彼は輪廻を離れることと涅槃に入ることを同事としているが、このことは羅什が偈abを「生死を離れて別に涅槃有らず」と意訳していることと通底しているように思える。彼は偈のcを「〈そこにおいて輪廻〉と呼ばれるいかなるものが分別されようか」と読み、偈abの主節とする。偈dの涅槃の場合には「そのものから何ものも除かれていないし、その〔同じ〕ものに何ものも入らないところの、そのものにおいて涅槃さえもどうして分別されようか」と註釈する。

彼は第二説では涅槃の bskyed pa（samāropa）を ḥphel ba（√vṛdh）増加・増大の同義語とする。samāropa は本来増大をも意味するし、

T訳語のbskyed paは大まかにいえば、生起を意味する語の訳語だけでなく、増加・増大を意味する語の訳語としても用いられている(cf. TSD, s.v. bskyed pa, p.206, 左)。この説では、偈の「或るところにおいて」(yatra) を「輪廻の滅却 (parikṣaya) と涅槃の体得のために努力する者も、輪廻を滅尽即ち放棄し、涅槃を増大即ち増加しもしない虚妄分別とまさに離れている場所」と解釈する。その場所には努力する者がいる限り輪廻ということになるし、同時に虚妄分別を離れているということは涅槃ということになるであろうから、この輪廻でも涅槃でもある或るところこそは偈cdの説く輪廻という分別もなく涅槃という分別もないところであろう。要するに輪廻でもあり涅槃でもある修行の場においてのみ、輪廻でもなく涅槃でもない空の場が実現されることを説いていることになる。そこで仏護は有と無とを見る者は常断の見解に堕するので、彼らには輪廻と涅槃、束縛と解脱はあり得ない。ただ縁起論にのみそれらは成立するという結論を下す。このように仏護は、ここでも宗教哲学的な解釈でなく、宗教的修行の体験として説いている。

清弁はこの偈を諸行等に束縛も解脱もあり得ないことを論じてきたこの章の結論とする。彼も二説を並記する。第一説は偈の或るところ (yatra) を「勝義として虚空のように一相であることによって無区別である輪廻と涅槃の法性」、即ち一切法の実相である勝義とする。その場所は「無分別智の対象であり、不増 (bskyed pa med pa) 不滅 (dbri ba med pa) の法性であるから、涅槃は有益 (upakārin) であっても、実有性と常性等の相によって涅槃を増益 (sgro gdags) しないし、輪廻は有害 (apakārin) であっても否定・除去 (bsal ba) されない」場所である。そこで「輪廻と涅槃の分別は正しくない」ということになる。「即ち増益 (sgro ḥdogs pa) と損減 (skur pa ḥdebs pa) とは分別知によって認識される対象である事物であるし、認識される対象である事物は増 (bskyed pa) 減 (dbri ba) の性質をもつからであるという趣旨である」とする。観誓は簡潔に勝義としては輪廻と涅槃と、言葉で表示 (仮名) されないことだと註釈するだけである。梵語原文がどのようであったかは不明であるが、T訳では増益と損減の定訳、sgro ḥdogs pa・skur pa ḥdebs paと、偈のabのsamāro paとapakarśaṇaのT訳、bskyed paとbsal baの他に「減ずること」を意味するdbri baを用いている。恐らく彼の時代には増益 (adhyāropa, samāropa) と損減 (apavāda) の範疇が確立していたのであろうし、不増不減を説く、如来蔵思想も知られていたのであろう。

第二説は世俗の立場では所化の衆生を涅槃に誘うために、煩悩の寂滅相の安穏な (śi ba, śiva, śānta) 涅槃はあると、不生のみの未来

の諸行を分別によって増益し、輪廻に厭悪を生ぜしめるために、多くの苦に満ち、夢、幻等の自性を持つ輪廻を、無始の縁の相続によって生じた自体の事物—諸行という語で語られている—は捨て去られるべきであるという滅尽が説かれたが、勝義としては諸行は成立しないので、或るものの不生が涅槃であるというその〔或る〕もの自身が存在しないので涅槃の増益もないし、自性として不生な諸行は涅槃のように安穏であり、滅尽はあり得ないので輪廻の滅尽もありはしない等と論ずる。

月称は第一説では偈の samāropa を adhyāropa＝増益とする。彼の時代には adhyāropa の方が一般的であったのか。apakarṣaṇa を parikṣaya＝滅却とする。この同義語の提示は仏護の所説を継承し発展させたものであろう。孰れにしても龍樹の偈のこれらの語はこのように解釈の余地・必要がある曖昧さがあると註釈者には考えられていたようである。月称は先ず偈の「或るところにおいて」(yatra) を「勝義諦において」とし、「認識されていないので涅槃の増益も輪廻の滅却もない。そこに滅却のためにどうして輪廻が、獲得のために涅槃が分別されるであろうか」と偈を敷衍し、第二説では yatra を「涅槃において」とし、輪廻の滅尽を、いくらかの衆生を輪廻から導くこと (upanayana) とし、涅槃の samāropa を、涅槃へ移動させること (samāropana) とし、その二は「弛まず尽力する者によっても為し得ない。輪廻も涅槃も認識されない故に、そこにおいて涅槃がどうして分別されようか、何かを分別することは決して正しくないし、分別しない者に必ず輪廻の森の通過と涅槃の町への到着があろう」と説いて、真の涅槃は輪廻と涅槃の無分別において成立することを加えている。

羅什は第九偈に先立つ修道による涅槃・解脱の存在を主張する対論者に対する第二の解答とするように見える。しかし彼の訳偈は梵偈と異なり、諸法実相の真意は輪廻以外に涅槃はないことであるから、輪廻と涅槃の分別はないということだと説く、問答を超えた中観思想の実相の吐露というべきである。中観の根本思想を説いた偈としては生死涅槃を説く第二五章の第一九、二〇偈に至る過程を示すものといえるが、羅什訳はそれら以上に深い意味を秘めているように思われる。

観業品第十七

1　観業品　梵本とT訳は「業と果の考察」(karmaphalaparīkṣā)。漢訳『灯論』と『釈論』は「観業品」。羅什訳を採用したものであろうが、羅什が果を省いたのか、梵本・Tが果を加えたのかは不明。

2　問うて曰く…所謂業とは―第一偈―

人能降伏心　利益於衆生　是名為慈善　二世果報種（一）

ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat/ maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca// (一)

自己を制御し、他者を思いやり、慈しみの心なるもの、それが善（法）であり、それはこの世と来世の〔安楽な〕果報の種子である。（一）

仏護、清弁、月称に従って心の業を（一）自己の制御、（二）他者の援助、（三）慈しみと読んだ。この読み方が最も自然であるが、羅什は（一）の自己の制御と（二）の他者への援助とを（三）の慈しみの法の内容とする。法は法（善）・非法（悪）の法である。彼は偈cを「maitram（慈しみのある）（形容詞）dharmas（善）」と解釈したことになる。因みに『疏』はこの偈は一つの業を説くもので、それを善業の中の慈業とし、慈は衆善の本で、（一）と（二）とを慈業の用とする。『疏』の「一つの業」は、龍樹が世間は慈しみの心による善業によって転生する世界であると考えていたことによると思われる。それが世間世俗諦、世間の実相であり、煩悩に基づく悪業は、いわば、客塵のようなものとなる。しかしこのことは性善説を意味しない。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。すべての事物は空ではない。業と果報が確定しているからである。〔業とは何か。〕―第一偈―

（一）〈自らを制御する〉とは自らを厳しく律する（avadhāraṇa）ことが説かれた。（二）〈他人を援助する〉とは他の人々を援助するということである。（三）〈慈しみのある〉とは慈しみを備えていることである。衆生たちの利益を願う（hitakāma）ということである。それらの心なるもの、〈それが善である〉と確定していることが説かれた。〈それこそがこの世と来世における〔安楽な〕果報の種子である〉と説かれた。

【解説】　羅什訳の対論者の主張は『無畏』の主張と理由の順序を逆にし、その間に経文を加えただけといえる。『無畏』の解答は偈

の三義を同義語で繰り返しただけであるが、(三)を「衆生の利益を願う」と註釈しているのは、(二)の「他の人々を援助する」と実質的には同じこととなる。Tが(二)と(三)とを一纏めにして「他人を援助する慈しみの心」と訳しているように見えるのも、羅什の上述の偈の解釈も、この『無畏』に由来するともいえよう(月称が偈の「maitram ということに、表示が省略された ca の語があると理解せよ」(LVP, p.305, 1.1)といっているのは、この誤解の恐れを感じていたからであろう)。

羅什は(一)の自己の制御を煩悩、悪を滅することとし、この(一)の心の降伏という修行の結果を実現して初めて、(二)の他者の利益の実践である布施等の利他行が可能となると極めて常識的に解釈する。

仏護と清弁の対論者は「有と無を見るとき、恒常と断滅の誤りになるから輪廻はあり得ない」という中観論に対して、業と果報の関係があることによって輪廻の存在を主張する。月称の対論者は輪廻が業と果報の関係が成立する依り所であることを理由とする。逆に依り所となる輪廻とは「相続の不断の継続によって生と死の相続である因果関係が生ずるので、諸行か自我かが流転すること」である。その流転があって倫理的な業と果報が成立するというのである。

清弁は恒常と断滅に陥らずに輪廻が成り立つ、業と果報が無自性であることを説く章と解釈する。他の註釈者も明説していないが、それを章全体の目的としているといってよい。

清弁は善・徳(dharma)に関連して善、悪、無記を簡単に解説するが、月称は法が仏教内で、(一)自相任持のアビダルマの存在論の法、(二)倫理上の概念である十善等の法、(三)五道からなる輪廻を行くことを抑止する法という三種の意味で用いられていると解説する。恐らく別の意味の法と取って、揚足取りの批判が加えられることを封ずるためであろう。この場合の法は、(三)の悪道に行くことを抑止する法であることも付記している。

(三)の「慈しみの心」は、言うまでもなく、対論者の考える心によるので、この心の業は大乗の利他行、菩薩行ではない。輪廻の善趣をもたらす善業である。仏護はこの慈しみの心を文法学的に二通りに解釈している。

(1) byams pa ni mdzaḥ bśes la ḥbyuṅ ba ste gcugs pa las 〔ḥ〕byuṅ ba ṣes bya baḥi tha thigs ste/

(2) yaṅ na byams pa ni byams pa ñid de sems snum pa ṣes bya baḥi tha thig ste de ni bdag gi don gyi rkyen yin no/

(1) 慈しみのあるとは、友に由来するもの（mitrebhava）であって、信頼しうる人（āpta）に由来する〔信頼しうる人から生ずる〕という意味である。

(2) 或いは「友の状態」（mitratā、チベット訳は maitratā か）であって、愛情深い心（snigdhacitta）であるという意味である。この -tā は慈しみ〔のある〕という語に固有の意味〔だけ〕をもつ、（即ち特殊な意味を付加しない）自己完結的な意味の接尾辞（svārthapratyaya）である。

(1)の mitrebhava という語は『明句』に見える。この格限定複合詞は「友にある」「友より生ずる」（mitrādāgatam）という意味のようである（因みに『明句』の校訂者は T が mitrād bhavam（友から生ずる）であると註記（LVP, p.305, fn.3）する）。仏護はその「友」を「信頼しうる人」（āpta）とするので、善知識（kalyāṇamitra）、即ち善き友（仏）を念頭に置いていたと思われる。そうであれば、仏護は普通語義から見て「友情」などと理解される、この慈しみの心は、朋友相い信じ」といわれるような信頼・信用を本質とする心と理解していたことになろう。(2)の「慈しみの状態」（「友の状態（性状）（mitratā）」なのかも知れない）の接尾辞、-tā は慈しみそのものということで、或る人の心が生得的に備える心の本性・自性としての愛情深さであろう。

清弁は仏護註を採用しているが、(1)の友を「信頼しうる人」という解釈は省き、「友に由来するので慈しみである」に改め、(2)では「慈しみの状態が慈しみであって」を加え、語に固有の意味をもつもの（svārtha）には「それにふさわしい接尾辞を説く〔即ち、付ける〕べきである」を加えている。

これを受けて観誓はこれらが偈の cetaḥ ... yat/ maitram、即ち「慈しみのある心というもの」の説明であることから、文法学的解釈に基づく心のあり方として、(1)「慈しみという語は、自己の相続の中にある慈しみの心は、他者である友という対象に由来するので慈しみである」と敷衍し、他の語と関連をもつもの（他者関連的な意味）の場合には他者にふさわしい接尾辞を説くからである、という文法学的説明を加えている。恐らくこれは mitrebhava の -bhava を指すものと思われる。(2)の場合、慈しみの心は、自己の相続の中にある悲しみの心そのものが慈しみであるので慈しみである、と(1)と対比させて説明している。これは清弁の「慈しみの状態（maitratā（?-））が慈しみである」の解釈であろう。

月称も仏護以来の二通りの説明をする。(1)は「友に由来し、衆生たちに逆らわない・思いやりのある（aviruddha・仏訳は平等）心なるものが慈しみの心である」である。(2)は梵文は「慈しみのある心なるものが慈しみの心で、慈しみそのもの（eva）である」が、Tでは「或いは又、慈しみは友であること（mitratā）で、自分の中にある慈愛の心（bdag la phar ḥdogs paḥi sems は（二）の parānugrāhaka に対して ātmānugrāhaka と還元でき、校訂者は bdag la（ātma-）を para の誤りか、とするが、ここも「業思想」三四六頁註六によった）なるもの、それこそが慈しみの心である」。

慈しみ（maitra）が友（mitra）の形容詞・派生語であることから、(1)の友に由来する（mitrebhava）が問題になるが、しかし「慈しみ」はインドでも、普通考えられている友情といった友に対してだけいだく心情ではないであろう。「友の由来する」は実際は語の語源的説明以上のものではないのかと思われるが、強いていえば、仏護のように、人々の「慈しみの心」は善友との交わりによって育まれた心情だということかも知れない。月称はとってつけたように、「友に由来する（心）」の次に「人々（衆生たち）に逆わない・思いやりのある心」を与えているが、この「思いやりのある心」が「慈しみ」の実際の意味であろう。

3　復た次に―第二偈―

大聖説二業　思与従思生　是業別相中　種種分別説（二）

cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā/　tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ//（二）

最高の仙人は、業は意思と意思して〔起こるもの〕と説かれた。その業には他種類の区別があると明示された。（二）

【無畏釈】　そしてそれは何か。〔対論者は〕説く。―第二偈―

これらの業の区別は詳細にアビダルマに説かれているので↓冗漫を避けるためにここでは述べない。↑

【解説】　羅什訳は『無畏』註内の矢印内を欠くだけである。註釈者は「大聖」が仏・世尊のこと、この語が同格限定複合詞であり、声聞、独覚、菩薩を超えた者（清弁、月称）とし、清弁は「行か（悟ら）れるべきところ（yantavya）にすべて行き（悟り）おえた」、月称は「勝義を見、あらゆる様相で（sarvākāra・一切相（智））勝義に行く（を悟る）」ので仏であるとする。

4　大聖は略して…広く説くが如し―第三偈―

仏所説思者　所謂意業是　所従思生者　即是身口業（三）

tatra yac cetanety uktaṃ karma tan mānasaṃ smṛtam/　cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyikavācikam//（三）

そのうちで意思といわれた業（思業）、それは〈心的なもの〉（意業）と規定されたものである。他方意思より〔起こる〕（思已業）と言われたもの、それは身体的〔業〕と言語的〔業〕とである。（三）

「規定された」と訳した smṛta は「記憶・思考・伝承・教示された」等を意味する。T は ḥdod（願われる・認められる）である。

【無畏釈】　—第三偈—

これら（二業）の解説がこれである。

【解説】　仏護は意思より起こる業だけに註釈を加え、知恵によってこれを行なうべしと考えた上で、身体と言語によって行なうものが身体的と言語的である。意思より起らないで行なわれるものはないと註釈する。月称は可成り清弁註を採用している。彼らは仏護の解釈を明確に詳細に改めているだけであるので省略する。羅什の註は他の註釈者のものとは異なる。

5　是の業は今当に相を説くべし—第四、五偈—

身体及口業　作与無作業　如是四事中　亦善亦不善（四）

vāg vispando 'viratayo yāś cāvijñaptisaṃjñitāḥ/　avijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayas tathā//（四）

㊀言語と㊁動作と㊂無表と名づけられる不節制（不善・悪）と㊃別の、無表と名づけられる節制（善）であると伝えられている。（四）

従用生福徳　罪生亦如是　及思為七法　能了諸業相（五）

paribhogānvayaṃ puṇyam apuṇyaṃ ca tathāvidham/　cetanā ceti saptaite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ//（五）

㊄受用より生ずる福徳と㊅同種の〔受用より生じる〕非福徳と㊆意思という、これら七つの法が業の範疇と規定されている。（五）

【無畏釈】　そしてそれは要約すると、どのような特徴（lakṣaṇa・相）であるのか。〔対論者は〕述べる。—第四、五偈—

㊀〈言語〉とは、四種類の言語の業である。㊁〈動作〉とは三種類の身体の動きである。㊂〈無表と名づけられる不節制〉、それは不善を思い立った（samādāna）以後に生じた（upajāta）別の不節制である〈身体の〉と〈言語の〉〔業〕である。〈無表〉とは動作（vispanda）のないということである。㊃〈第四偈ｃｄ〉とは、善を思い立った以後に生じた別の節制である〈身体の〉と〈言語の〉〔業〕であって、不節制と同じようにあると説かれている。

〔《〈受用より生じる福徳〉とは、受用を原因として生じる》〕という意味である。《〈第五偈ｂ、即ち同種の〉とは、受用を原因として生じるという意味である。》

〔〈意思〉とは〔心の〕はたらき（abhisaṃskāra）という意味である。〕

〈〈第五偈ｃの〉これら七つの法以下、偈ｄ〉とは、要約してこれら七つの法が業を明らかにすると説かれたのである。〈業を明らかにする〉とは、それらが業であることを明らかにし、鮮明にする、把握する、規定することである。

　このようにこのような業の果報がこの世と別の世において生じると説かれている。それ故に、業と果報は確立されているので、すべての事物は空でない。

【解説】　第四偈は七種の業のうちの四業を列挙しているが、分類は必ずしも一貫した立場でなされてはいない。㊀の言語は音声、言葉を意味し、㊁の動作は震動、鼓動を意味するが、仏護以下は同じく㊀を明瞭に発音すること、㊁を身体を動かすことという定義を採用する。仏護がその後に、この二つも業に関するので業道（karmamārga）に属する、を加えているのは、単に発声とか身体の動きだけでは業にならないと感じていたからではなかろうか。月称は「善も不善も、節制と不節制を特徴とし、表現を生起させる、まさにすべての言語〔動作〕は総じて「言語」〔「動作」〕と理解される」という。善業は節制を、不善業は不節制を相とすることになり、「言語」はその二業を含んだ「言語」の表業であり、「動作」は善と不善を含んだ身体の「動作」の表業となる。

　それに対して㊂と㊃は無表業である。『無畏』は無表を動作のない（bskyod pa med pa が avispanda であれば）こととするが、それでは言語が含まれないことになる。清弁と月称は「色（物質）と作用を自性としていても、「表」のように、他人に知らしめない（na vijñāpayanti）」（D, Tsha, 171b7, LVP, p.309, l.1）業とする。『無畏』はそれを「善（不善）を企図する（samādāna（BHSD, p.567））以後

に生じる別の不善である身体と言語の〔業〕である」と説明する。仏護以下はこの『無畏』の説明を敷衍して、基本的には同じ意味の註釈を加えている。仏護は「「この不善の業といわれるもの（清弁は、このような不善の業）を身体か言語によって実行しよう」と、その(1)不善の心を企図する後に、その不善〔業〕を身体か言語によって実行しなくても、(2)不善の心を企図するという原因よりまさに生じる、不善が生ずることである」と説明する。(1)の「不善を企図する」は「不善の心を企図する」つまり心の問題で、それは不善の実行ではないことは明らかであるが、清弁は(1)を「身体か言語か心によって実行しようという決意・誓いを備えた（yi dam bcas pa）刹那以後」とする。彼は仏護の「不善の心」の心を除き「無畏」に還り、無表業が身体や言語であることを示している。月称はさらに(1)を「不善業を決意する・誓う（abhyupagama＝samādāna）刹那（Tは時）から以後」とし、無表業の原因である(2)の「不善（の心を清弁によって除く、ただし善の場合は清弁は「善を決意する心によって」で「原因より」を欠く）を取ることという原因の場合も「不善の承認を原因とするものは常に絶えず無表〔業〕を生ずる」と解説するので、決意・誓いで統一している。実際に姦淫や殺生をしなくても、それをしようと決心する、否、企図しただけで無表業が積善、積悪されるというのである。

ただし月称は善業についてであるが、不殺生という善の表業、すなわち身体や言語で実行して完成した後では、放逸などの状態にあっても無表の善業が生ずるとさえ言っている。このことはsamādānaが単なる決意や誓いでは尽きない意味をもっていることを示すように思われる。

第五偈の『無畏』は僅かに㊄の「受用より生じる」を「受用という原因より生じる」と註釈し、㊅の「同種の」が「受用という原因より生じるもの」という㊄と同じ意味だとするだけである。仏護もそれを踏襲するが、「原因より生じるものとは」と、『無畏』の文言を偈と同等に扱って註釈を加えている点が注目される。この点を清弁も踏襲している。仏護は「原因より生じるもの」を「〔それ〕に従い行くもの（anugama）、結びついたもの（anubandha）、相続のなかでの成長（saṃtānopacaya）」とするだけである。清弁も「それの後から生ずるもの（dehi rjes las byuṅ ba）、結びついたもの（saṃbandha）、成長するもの（upacaya）」とする。月称は祖先返りして偈の「より生じる」を「生じる」（anugama）、「施与者の相続に生じる善の成長」とするが、清弁と月称は㊄と㊅を福（非福）業事（a-）puṇyakriyāvastu）の布施の受用と関係するものとして解説している。

「受用より生じる福徳」は『倶舎論』では塔廟（制多）に対する布施に関連して「（喜）捨より生じるもの（tyāganvaya）」と対で用いられている。仏塔への布施には、受用する仏はおられないから「受用より生じる福徳は得られないが、布施そのものより生じる福徳は得られるとする。清弁は「受用」を「三宝に対して（喜）捨された（施）物を享受すること」とし、月称は「（喜）捨された（施）物の僧伽等による享受」とする。㊅の非福業事については月称が、犠牲として生き物を殺す場所である神殿の建立（＝布施）の例を挙げ、殺生のために神殿を使用（＝受用）することが、建立者（布施者）の相続に「受用より生じる」非福徳を生じるとするようである。

観誓はこの二業を非律儀・非不律儀の、善・不善の無表業とし、詳しく説明している（「業思想」三四九頁（註一一）、三五〇頁（註一二参照）。非律儀・非不律儀は誓いを立てて必ず実行しようとする心がなく、その場その場のその都度の善、不善の心を指すようである。その点で第四偈の無表業とは異なる。

羅什もこの二業を布施と殺生の例で説明する点では月称と似ているが、月称が二業を共に僧伽（三宝）や神殿の建立といった宗教上の布施業とするのに反して、㊄は世俗的な施し、㊅は布施でなく、殺生という破戒を取り上げている。『倶舎論』が（喜）捨と受用の二種の福徳を説いているように、羅什も二種を説くが、㊄の場合は用より生じる㊁の福徳、㊅の場合は射る行為そのものの罪（非福徳）でなく、射られた人には殺されるという受用があり、それから生ずる非福徳をいうのであろう。

㊆の意思（cetanā・思）は既に第二偈とその註釈で説明したからか、羅什は説明を与えていない。『無畏』は働き（abhisaṃskāra）とするだけである。仏護は心の働き（cittābhisaṃskāra）、清弁は心的行為（manaskarman）が説かれているとし、仏護註を「功徳（guṇa）と過失（doṣa）に対する心の働き」と補い、それが「心的行為」であるとする。月称はそれを受けて、「意思」を「心の働きである心的行為を特徴とするもの」とする（Tは「心的行為を特徴とする心の働きが意思」とする）。

偈dのañjanaは『無畏』では特徴（lakṣaṇa、羅什は相）である。この語については『ことば』Ⅱ（二一九頁註一六九）参照。

6　答えて曰く（ここで答える）―第六偈―

業住至受報　是業即為常　若滅即無業　云何生果報（六）

tiṣṭhaty ā pākakālāc cet karma tan nityatām iyāt/　niruddhaṃ cen niruddhaṃ sat kiṃ phalaṃ janayiṣyati//（六）

業は、もし成熟の時まで存続するならば、常性になろう。もし〔成熟の時までに〕滅してしまうならば、滅した〔その業〕がいかなる果報を生じさせるであろうか。（六）

【無畏釈】　この世では存続する〔業〕か、滅する業が果報を生じるであろうが、両方共にあり得ない。どういう理由でか。先ず〈もし業が成熟の時まで存続するならば、そうであれば常住である〉のでそれは認められない。〈もし滅してしまう〉と考える〈ならば、滅したものは〉無であるから、〈どうして果報を生じさせるであろうか。〉

【解説】　羅什は偈文と同じ『無畏』の「成熟の時まで…」に、「業は是れ生滅の相にして、一念すら尚お住せず」を加えて、反語表現としているだけである。仏護は『無畏』、従って偈を少し詳しく解説しているだけで内容は変らない。清弁までは「答える」（ucyate）で註釈を始め、この偈を龍樹・中観論者の解答とする。ただ月称だけは paricodayanti（或る人々（eke）は質疑・論難する）で註釈を始める。この語は第一章でも用いられ、その箇所（LVP, p.55, l.11）ではディグナーガが中観論の一切法不生の主張に対し、二者択一のディレンマで質疑論難する。ここでは月称の註釈だけでなく偈そのものが存続するか刹那滅かのディレンマによる否定である。LVP の仏訳者はこれを経量部による分別説部（Vibhajyavādin）の論難ととる。彼は三世実有の説一切有部に対して、現在と果を与えていない過去の業を有とし、果を与えた過去と未来の業を無と分別して（vibhajya）説く者を分別説部とする『倶舎論』（AKBh, p.296, ll.4-6）によって対論者を分別説部とするようである（cf. CPM, p.271, fn.1）。結果を与えない間は存在し、結果を与えた後になって無となるというのであろう。

ただしこの解釈に従うとしてもこの paricodayanti する或る〔部派〕（eke）は分別説部で経量部は次にくる「或る別の部派」（eke nikāyāntarīyāḥ）であるから、第六偈は分別説部の主張となろう。

7　問うて曰く―第七～一〇偈―

如芽等相続　皆従種子生　従是而生果　離種無相続（七）

yo 'ṅkuraprabhṛtir bījāt saṃtāno 'bhipravartate/　tataḥ phalam ṛte bījāt sa ca nābhipravartate//（七）

種子から芽等の相続が現われ、それ（相続）より果が〔実る〕。しかし種子がなければ、それ（相続）は現われることはない。（七）

従種有相続　従相続有果　先種後有果　不断亦不常（八）

bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ/　bījapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam//（八）

種子より相続があり、相続より果が生じ、果は種子を先とするので、それ故に断滅もせず恒常でもない。（八）

T、諸註釈の読み方に従ってcまでを理由句と訳した。しかし、cdを主文と見て、「それ故に種子を先とする果は断滅でもなく恒常でもない」とも読むこともできるであろう。

如是従初心　心法相続生　従是而有果　離心無相続（九）

yas tasmāc cittasaṃtānaś cetaso 'bhipravartate/　tataḥ phalaṃ ṛte cittāt sa ca nābhipravartate//（九）

その心から生起する心の相続なるもの、それ（心相続）より果報が〔生起する〕。しかし心がなければそれ（心相続）は生起しない。（九）

第七偈が種子、芽等の相続、果実の「外」の因果関係を論じているのに対して、この偈は心、心相続、果報という「内」の因果関係を説く。構文は種子等を心に改めれば、殆ど同じ。羅什はaのtasmātを如是と前の偈との接続詞とする。Tは欠くが、註釈にはある。

従心有相続　従相続有果　先業後有果　不断亦不常（一〇）

cittāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ/　karmapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam//（一〇）

心より相続があり、相続より果が生じ、果〔報〕は業を先とするので、それ故に断滅もせず恒常でもない。（一〇）

第七、八偈と第九、一〇偈は対をなす。特に第一〇偈は梵偈（T）も羅什訳もaの「種子」を「心」、cの「種子」を「業」に改めただけである。

【無畏釈】　ここで〔対論者〕は、主張する。—第七、八偈—

〔この世では種子は芽の相続を生ぜしめて滅する。〈芽等の相続なるもの、それは種子から生起し、その相続から果が生起する。種子

がなければ、芽等の相続・それは生起しない。〉
〈種子から相続が生起し、相続から果が生起し、果は種子を先とするのでそれ故に断滅も恒常もない。〉種子はあらゆるあり方で断滅した上では相続は生じないが、〔実際には〕相続は継続しているので、それ故に断滅はないし、種子は滅して、決して存在しない故に、それ故に恒常もない。

それと同じように、—第九、一〇偈—

心の相続なるものは業と名づけられる意思なるもので、滅しつつあるそのものから生起し、〈そ〉の相続〈より果が〉生起する。〈心がないとき、〉〈か〉の心の相続〈も生起しない。〉

業と名づけられた〈心から心の相続〉は生起し、〈心の相続から果が生起し、〉その〈業は果に先行するので、それ故に断滅と恒常でない。〉滅しつつある心から心の相続が生ずるが、心は全く滅しない故に、それ故に断滅でないし、心は滅して確実に存在しない故に、それ故に恒常でもない。

それ故に同じように相続が果を成就するならば、輪廻も成り立つし、恒常と断滅の誤りに堕することもない。〕

【解説】『無畏』も羅什も第七偈以下を対論者の主張（羅什は問曰）というだけである。羅什は偈後の註釈では『無畏』が加えた説明を省き、むしろ偈に忠実であるが、内容は実質的には変らない。

仏護は偈後の註釈はまったく『無畏』の借用である。ただ第七偈前は「ここで主張する。業と果報の必然的関係はまさに成り立つ。どういう理由でか。原因の相続において（la）（清弁は「から」（las））果報が成就されるからである。というのは、例えば〈第七偈〉」である。これを清弁がそっくりそのまま採用している。

月称は第六偈ｃｄに対する反論と解釈するので、結論は常断の誤りがないという『無畏』、羅什と同じとなる。

この対論者を観誓は「他の部派に属する者たち」（nikāyāntarīyāḥ）（「経量部的傾向の一派」（「業思想」三二五頁参照））とする。月称も他の部派に属する或る者たち（eke nikāyāntarīyāḥ）とする。月称は第六偈を説く対論者をただ「或る者たち」（eke）とする。仏訳者はどちらをも経量部とする。経量部でも別派なのか。或いは第六偈を説く「或る者たち」は、他の註釈者のように、経量部でなく、中

観派なのであろうか。思想内容からいえば、月称の註釈では中観派の主張と見てもおかしくない。

8　是の善業の因縁と果報とは、所謂（それを成就する手段は何で、果報は何か。〔対論者は〕主張する）―第一一偈―

能成福徳者　是十白業道　二世五欲楽　即是白業報（一一）

dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karmapathā daśa/　phalaṃ kāmaguṇāḥ pañca dharmasya pretya ceha ca/（一一）

福徳（法）を成就する手段は十種の善い業の道（十白業道）である。福徳の果報は来世と今世における五感の快楽（五欲楽）である。（一一）

梵偈とT1はabを「十善業道は福徳の成就の手段である」と読む。cdは羅什のように「二世の五欲楽は十善業道の果報である」とも、「五欲楽は二世の十善業道の果報である」とも読める。

【無畏釈】　［この点について世尊は〈福徳を成就する手段は十善業道である〉と説かれ、〈それの果報も今世と来世の五欲楽である〉と説かれた。］この偈（śloka, gāthā）はこれ程だけの註釈（vyākhyā(na)）で充分である。冗長に堕するので、適切でないからである。このように［福徳を成就する手段と福徳の果報が、世尊によってその両方が共に説かれたので、それ故に業と果報の必然的関係もある］し、恒常と断滅に堕しもしない。

【解説】　『無畏』はこの偈で今まで説いてきた業果の必然的関係を成就する手段と果報を仏が説かれたと解釈する。仏護は「さらに別に」（yaṅ gsan yaṅ）と、前偈までと一応切り離してもまったく同じで『無畏』の引用である二つの［　］の間は「業果の必然的関係がないとき、善（法）を成就する手段の説示もあり得ないし、福徳の果の教示もあり得ない」と両者の否定を説いているだけである。清弁はさらに徹底し、『無畏』の註釈無用論を実行するかのように、註釈を加えず、仏説を説くこの偈を衆生に業・果の必然的関係があるという命題を証明する教証とするだけである。

月称はこの章で上に説いてきた業の区別が十善業道の解説であることをこの偈は説くと解釈する。第四偈abでは身体の三業道と言語の四業道が、第五偈のcでは貪、瞋、癡の心の三業道が説かれたとする。彼は業道と福徳の区別を明確に意識し、福徳の成就の手段である十善業道とは区別された福徳が第一一偈abcで説かれた福徳である特殊な心（cittaviśeṣa）であると今までの所説と関連づ

けもするが、それよりもむしろ（atha vā, LVP, p.315, l.1）、完了されたあり方の十善業道が福徳で、十善業道が、なされつつある状態を十善業道と呼ぶのだとする。従って十善業道を因として福徳が、その福徳を因として五欲楽が生ずることを自覚していたことになる。
羅什は月称と同じように、仏説を説く偈とは解釈せず、十善業道から十善、福徳が生じ、身口意、すなわち不殺（生）等の身の三福徳、不妄語等の口の四福徳、不嫉等の意の三福徳から二世の五欲楽が生ずると解釈する。

9　答えて曰く—第一二偈—

若如汝分別　其過則甚多　是故汝所説　於義則不然（一二）
bahavaś ca mahāntaś ca doṣāḥ syur yadi kalpanā/　syād eṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate//（一二）
もしこの分別があるとするならば、多くの、大きな誤りがあろう。それ故にこの分別はこの場合にはあり得ない。（一二）
LVP は b の syur yadi が syur api、c の syād eṣā が yadyeṣā である。「たとえばこの分別をするとしても」。
この偈の内容は抽象的であるが、偈の「分別」は相続説という対論者の仮説であり、その仮説はこの場合には適合しないというだけのことである。

【無畏釈】《［別の者たちは主張する。］》—第一二偈—
もしあなたが業と果報の必然的関係を成就する比喩として、種子と芽の相続の必然的関係を説示する〈このような分別であるならば（分別がこのようなもの（tathā）であるならば）、〉それには〈多くの大きな誤りが〉生じるので、〈この分別はここではあり得ない。〉この論拠（hetu）によってここでは業と果報の必然的関係はあり得ない。
冗漫を除くために詳しくは述べない。

【解説】　羅什は「答えて曰く」とするので、龍樹の解答とも取れる。『無畏』以下は、第二〇偈までを含めて「別の者たちは主張する」（apare āhuḥ）と、別の部派の主張とする。月称は或る部派の者（経量部）による分別説部の反論（ākṣepa）に対する答破（parihāra）を、さらに「別の者たち」が誤りを指摘して、〔その答破、すなわち〕反論に対して別の論駁をすると解釈する。その「別の者たち」は正量部（Sāṃmitīya）である（「業思想」三五二頁註一八参照）。

仏護以下のこの偈の註釈の最初の部分は『無畏』の説明法を踏襲するが、「分別」kalpanā を順に簡略に説明している。仏護は「種子と芽の相続の必然的関係のように業と果報の必然的関係がある」こと、清弁は「種子と相続の同類（sādharmya・相似性）という形をもつ分別」、月称は「種子と芽との同類による心相続における常断二見への帰謬という論駁」とする。

『無畏』は「詳しく述べない」で終えているが、仏護はそれを「いかほどでも論ずることはできるでもあろうが、比喩だけが述べられるべきだ」と改めて、同類性を認めると、稲の種子からは稲だけが生じ麦が生じないように、人の相続からは人のみが生じ、神が生じなくなるので、六道輪廻の理論と抵触するという。清弁も月称も基本的には同じ比喩による論駁とする。

羅什訳の註の最初の節は『無畏』の訳であるが、註釈の第二、第三節では比喩による否定を論じている。彼は龍樹の否定と取るからか、第二節では同類性を認めた場合の矛盾でなく、同類性の否定、比喩たり得ないと否定し、第三節では龍樹の常套手段であるディレンマによる否定をここでも用いている。

10　問うて曰く――第一三～一九偈――

今当復更説　順業果報義　諸仏辟支仏　賢聖所称歎（一三）

imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanāṃ yātra yojyate/　buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś cānuvarṇitām/（一三）

さらにここに相応しい、仏、独覚、声聞たちによって説かれた、以下の分別を私は説くであろう。（一三）

不失法如券　業如負財物　此性則無記　分別有四種（一四）

pattraṃ yathāvipraṇāśas tatharṇam iva karma ca/　caturvidho dhātutaḥ sa prakṛtyāvyākṛtaś ca saḥ/（一四）

不失は債券のような、そのようなものであり、また業は負債に似ている。それ（不失）は界としては四種であり、それ（不失）は本性としては無記である。（一四）

T2はabを「負債と債券のように、業と不失はそのようなものである」と訳す。

見諦所不断　但思惟所断　以是不失法　諸業有果報（一五）

prahāṇato na praheyo bhāvanāheya eva vā/　tasmād avipraṇāśena jāyate karmaṇāṃ phalam/（一五）

断〔見道〕に於いて断ぜられはしない。そうでなくて修〔道〕によってまさに断ぜられる。それ故に不失によって諸の業の果報は生じる。（一五）

bの最後の vā はＴ1もＴ2も、b末の kyaṅ である。『無畏』、特に清弁は明瞭に第二の選言肢を註釈で示す（【無畏釈】参照）。仏護は欠く。月称は修道所断と〔欲界等の〕界を超えることによる所断の二選言肢とする。

若見諦所断　而業至相似　則得破業等　如是之過咎（一六）

prahāṇataḥ praheyaḥ syāt karmaṇaḥ saṃkrameṇa vā/　yadi doṣāḥ prasajyeraṃs tatra karmavadhādayaḥ//（一六）

もし〔不失が〕断によって、或いは業の〔次の生存への〕転生によって断ぜられるならば、その場合には業の破壊等の誤謬に堕するであろう。（一六）

Ｔ1はａｂを「断によって断ぜられる〔か、或いは〕業の転生によって破壊（断滅）されるならば」と、偈ｂに ḥjig（vadha・破壊）を加えて訳している。同族語的に加えたのであろう。

Ｔ2はｂが異なり、las ḥpho ba daṅ mthun gyur na（〔偈ａの業の断〕や業の転生と同じであるならば）である。『無畏』以下は samāna-jātīya（同種の）と註釈している。Ｔ2を羅什訳のｂ、「而業至相似」は支持するから、この方が古く、原型ではなかろうか。Ｔ1の ḥjig、Ｔ2の mthun gyur（samāna か）はどちらも註釈に基づくＴ訳の補訳であろう。

一切諸行業　相似不相似　一界初受身　爾時報独生（一七）

sarveṣām visabhāgānāṃ sabhāgānāṃ ca karmaṇām/　pratisaṃdhau sadhātūnāṃ eka utpadyate tu saḥ//（一七）

同じ界の同類と異類とのすべての業には、転生するときには、一つのそれ（不失法）が生じる。（一七）

如是二種業　現世受果報　或言受報已　而業猶故在（一八）

karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ/　dviprakārasya sarvasya vipakve 'pi ca tiṣṭhati//（一八）

しかし現世においては、二種類のすべての業毎にそれ（不失法）は生じる。〔業〕が異熟しても存続する。（一八）

若度果已滅　若死已而滅　於是中分別　有漏及無漏（一九）

phalavyatikramād vā sa maraṇād vā nirudhyate/　anāsravaṃ sāsravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet//（一九）

それ（不失法）は〔四〕果を超えることから、或いは死ぬことから、滅する。そしてそこに於いて有漏と無漏の区別を表示するであろう。（一九）

【無畏釈】《[ではどうしてあり得るのか。]》〔正量部は〕説く。―第一三偈―

《[またそれは何か。]》〔正量部は〕説く。―第一四偈ａｂ―

[〈負債のようにそのように業は〉見られるべきであり、債券のようにそのように不失法は見られるべきである。〔そこで〕《例えば負債が貸し出されても（独訳は、貸した金が費消されても）債券が存在するので、貸主（dhanapati）の財産は失われることなく、財産の総体（dhanaskandha・元金のことか）は利息（upacaya）と共に戻ってくる。それと同じように、業は刹那に滅してしまっても、それを原因として生じる不失法は存在するので、行為者の業の果報は失われないで、]特殊性を具えた果報が戻ってくる。

[貸主が財物を取り戻した〕とき、負債の債券は失効するように、［そのように行為者が果報を享受したとき、不失も］同様になる。》

―第一四偈ｃ―《〈この不失〔の法〕は〉欲、色、無色〔界〕に属するものと無漏界の区別よりして〈四種類である。〉》

―第一四偈ｄ―［〈それ〉不失〈は本性としては〉《善と不善と］説明・解明しないので》［〈無記である。〉］これらの誤りを除くために本性として無記であると確立された。これらもアビダルマから知られるので、冗長を避けるために説明しない。

―第一五偈ａｂ―この不失は［《苦等の見によって断ぜられるべきものの〈断によって断ぜられはしない。〉それは果が別〔の生存〕へ移行（転生）するときに〈修道によって断ぜられ〉〔る故に。〈或いは〉（vā）という語は〕、果を生じさせることによって〔生じてしまっても〕まさに断じられる》］〔という選言肢の意味である〕（〔　〕内は清弁のみ）。

―第一五偈ｃｄ―［上述のように《それ（de ltarを仏護・清弁によってdeと改める）は苦等の見によって断じられるものと断によって断じられない故にそれ故に苦等の見によって断じられるべき不善の業のように、業が断じられても、果を得おわっても、〈不失によって諸業の果が生ずるのである。〉》］

―第一六偈―《その場合、［もし苦等の見によって断ぜられるその不失が》〈断によって断ぜられるべきか、或いは《業が〉滅し、

〈移行（転生）〉し、類似（sajātīya）する〈ならば、〉]〈その場合は〉業の果報は存在しないので、[〈業の破壊等の誤謬に堕する〉]》ので、それは認められない。それらも詳しくアビダルマに説かれているのでここでは述べない。

さらにまた、―第一七偈―

欲、色、無色、無漏の〔四〕界の中の〈同じ界の〉善か不善か無記か無漏かの、[〈同類と異類との《すべての〉業の不失は]その時（仏護・清弁）現世において一つ一つ（ekaika）の業から生ずる〈その不失は転生の際には、〉[それらすべてが滅した時にも]（仏護・清弁に加えられている）[ただ〈一つのものが生ずる（ただし清弁のDはgcig pu kho nar）。〉]》

―第一八偈―《[現世においてはあれこれの各別の業―意思と意思して起るものの区分であれ、善と不善の区分であれ、[それら]の二種類のすべての―の不失であるもの、〈それが各自別々に生ずる。〉それは業の異熟を原因として滅するように決して定まってはいない。][それは存続していても果報を生じさせることはできない。果報を生じさせている故に。完全に償還された債券のように。]》

―第一九偈ａｂ―〈その不失は〔四〕果を超えることから、或いは死ぬことから滅する。〉《[そのうちで果を超えることは修によってまさに断ぜられ、]》また果を生じさせることによってまさに断ぜられる。《死ぬことは[転生の際に、一つのものが生ずるだけのことである。]》

―第一九偈ｃｄ―

《不失の区別は[二種類と知るべきである。無漏と有漏の業の区分による。それ故にこのように]不失があるならば、種々の業から生じた生命ある者（prāṇin）は[様々な境遇（gati）、種姓（gotra）、生れ（jāti）、場所、時における様々な身体と感覚機能と色（varṇa）と容姿（ākāra）と力と知と信解と戒と享受等を成就する。]》

【解説】 龍樹は第一三偈から第二〇偈までの八偈でアビダルマの正量部の業と果報の因果関係の一理論である不失法を取り上げている。この事は龍樹が単に不失法という理論に関心を懐いていたというだけでなく、正量部に地理的に或いは文化的に密接な環境にいたことを示すのではなかろうか。それだけでなく、第一三偈では殊更に「諸の仏、独覚、声聞によって説かれた、ここに適った次の理論

を私は説こう」と、異端視されていたであろう同部派の自分達こそが仏の正法の継承者であるという確信、自負を好意的に代弁し、第二〇偈でも正量部が仏説であると主張していることを繰り返し伝えている。このことは龍樹が自我は空であって初めて輪廻は成立するので、不常不断であることを説く不失法の理論は、有部や経量部の法の体系よりも、世間は空で幻の如く成立することを認める中観の立場に思想的に近いと考えていたことを伺わせるであろう。羅什が第二〇偈を中観の反駁と解釈したのもその線上での誤解なのであろう。

『無畏』の著者は「これらもアビダルマから知られるので冗長を避けるために説明しない」と説くので、正量部のアビダルマ論蔵が彼の時代には存在し、彼が詳述されたそれを知っていたことを示すであろうが、彼の註釈は〈 〉で示した偈の引用以外の語句も偈に沿い、龍樹の所説に限定した註釈である。本来不失法というような理論は時代と共に変化の余地はないものであるからであろう。羅什訳は『無畏』の簡略な訳である。仏護、清弁は［ ］や《 》が示すように多くは『無畏』の採用であるが、それ以外の註釈は煩瑣哲学的な枝葉末節の補強にすぎない。月称は他の偈の解釈にも見られるように、ここでも論述は『無畏』とは異なるが内容は変らない。

11　答えて曰く―第二〇偈―

雖空亦不断　雖有亦不常　業果報不失　是名仏所説（二〇）

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam/ karmaṇo 'vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ//（二〇）

空性は断絶でなく、輪廻は恒常でない。業の不失という法は仏によって説かれたものである。（二〇）

Tはａｂを stoṅ pa ñid daṅ chad min daṅ/ ḥkhor ba daṅ ni rtag pa min// と訳す。中観思想を説くと解釈する羅什は、輪廻を有ととり、空と有との存在論的構造と解釈している。

【無畏釈】　―第二〇偈―

《［このように業と果報の必然的関係］がある故に、それ故に［空性もあり得る。］諸行は異教徒によって妄想された自我として空である（自我を欠く）からである。また断絶ではない。この不失は必ず存続するからである。［また輪廻も成り立つ。］諸行が種々の境遇を成就する特徴が存在するからである。また恒常でもない。業は滅するからである。諸業は不失である。即ち不失という法、仏によっ

て説かれたそれも成立（存在）するからである。それ故に、この分別（仮説）こそがこの場合妥当するのである。》

【解説】　この偈の解釈で羅什訳と他の註釈書はまったく異なる。『無畏』以下が第一三偈以来の正量部の結論と解釈するのに反して、羅什は中観派の解答の第一と取る。この解釈と内的関連があると思われるが、彼は常断の誤りを免れないと、第一九偈の註釈の末尾に、正量部の不失の仮説・理論の否定を結論として加えると、対論者は業と果報が無いことになるではないかという疑問を提示し、第二〇偈をそれに対する中観派の解答とする。

羅什のこの偈と註釈での不失はもう正量部のような債券に譬えられるような不失という事物（法・dharma）ではない。業と果報が無いのではないことという、消極的な意味で「失われない」ということを意味するだけのように思われる。彼はaを業が空であると取り、その空を畢竟空であり、寂滅相とするから勝義の実相に他ならないと解釈し、その勝義と同事・同時として、偈で訳した「有なりと雖も」の有が「自性を離れ」、無自性空である、すなわち有は仮有であると主張する。この立場では因果は論理的にでも因が先で果が後であることはない。たとえ不失法を認めたとしても、それは因果の必然関係の理論上の仮説ではなく、顚倒（第二三章参照）によって虚妄として縁起・相互相待として成立するとする。

正量部の結論と解釈する『無畏』は、「空」を諸行の一切法の人無我の空、裏からいえば、一切法の実有と取る。仏護は前偈の註釈の末尾を受けて「種々の境遇等によって状態は多様であるが、状態が多様であっても、「同一とも別異とも不可説であるから自性は決して存続しないし不可説である」ことを「空」とする。彼は空と輪廻に関する『無畏』に引用文の後にそれぞれ「業であっ（輪廻が存在し）ても断絶（恒常）の誤りにも堕さない」と説明する。これは偈の羅什訳と同じ恐らく偈文の自然な解釈なのであろう。彼はこれを第七―一〇偈に対する正量部の反駁とする。清弁の註釈は『無畏』の借用であり、最後に「この分別の義（artha・内容、理論の示す事実、理論そのもの）は不成でない」と、第九、一〇偈の註釈末の論証式の「理由」が成立することと断常の誤りがないことを加えているだけである。月称は第六偈の批判とする。彼の註釈は他の註釈よりも具体的で明快であるが、内容は変らない。

12　復た次に―第二一～二六偈―

諸業本不生　以無定性故　諸業亦不滅　以其不生故（二一）

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvam yatas tataḥ/ yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaśyati// (二一)

どういう理由で業は生じないのか。無自性であるからそれ故に〔生じない〕。そしてそれ（業）が生じないので、それ故に滅しない。（二一）

偈aのkasmātはTではgaṅ kyi phyirである。このT訳はkasmātだけでなく、yasmātにも用いられる。月称は明らかに疑問詞kasmātと取って註釈しているが、T2の三註釈書は皆偈aに直接続く註釈の冒頭にあるdeḥi phyir, tasmātの相関詞ととっているので、yasmātでなかったかとも考えられる。『無畏』、仏護、清弁は偈bを導入するために「もしその業がどういう理由で生ずるのか」という疑問を提出しているが、その場合は疑問詞kasmāt等だけに用いられるciḥi phyirを用いて使い分けている。羅什はaを「本より生ぜず」と訳す。これは『無畏』の「業は生じないので（yasmāt）、あり得ない」の意訳であろうから、yasmātと読んでいたであろう。また『無畏』、仏護、清弁は偈aとbとcdを各々別の質問に対する解答として偈を三分して挙げる。月称も同じであるが、彼は偈aを対論者の質問とする。

若業有性者　是則名為常　不作亦名業　常則不可作（二二）

karma svabhāvataś cet syāc chāśvataṃ syād asaṃśayam/ akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam// (二二)

業が自性として存在するならば、疑いもなく恒常であろうし、業は作されないであろう。というのは恒常なものは作されないからである。（二二）

羅什の「是則名為」はasaṃśaya（疑いもなく）の意訳なのであろう。

若有不作業　不作而有罪　不断於梵行　而有不浄過（二三）

akṛtābhyāgamabhayaṃ syāt karmākṛtakaṃ yadi/ abrahmacaryavāsaś ca doṣas tatra prasajyate// (二三)

もし業が作されないのであるならば、作されない〔のにその果報〕に到達する怖れがあろう。そして梵行に住していない者がそこに〔住するという〕誤りに堕す。（二三）

Tはyadiをci ste（或いはもし）と訳し、前偈と関連を明確にしている。偈dのtatraを『無畏』は「業は不作でも果を生ずるならば」

とし、仏護も「業が不作であるとき」、清弁はただ「その場合には」、恐らく偈 a b の場合を示すと思われる。月称は tatra pakṣe とするので「その見解（即ち不作の業があるという仮説・理論）において」と註記する。

是則破一切　世間語言法　作罪及作福　亦無有差別（二四）

vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ/　puṇyapāpakṛtāṃ naiva pravibhāgaś ca yujyate//（二四）

すべての世俗の規範（言説）が、疑いなく矛盾をきたし、善をなす者と罪をつくる者の区別も決して成り立たない。（二四）

LVP, dJ では偈の c は puṇyapāpakṛtor。

若言業決定　而自有性者　受於果報已　而応更復受（二五）

tad vipakvavipākaṃ ca punar eva vipakṣyati/　karma vyavasthitaṃ yasmāt tasmāt svābhāvikaṃ yadi//（二五）

そして、もし業が存続しているので、自性をもつものであれば、異熟［果］が熟させられたそれ（業）がさらに［果を］異熟させるであろう。（二五）

今は梵偈に従った。Tは「それ（業）は（T2は、それの）果報（異熟）を異熟させ、繰り返し何度も異熟するであろう。もし自性が存在するならば、業が存在する故に（T2は、もし業が存続するからそれ故に［業には］自性が存在するから［という］ならば）」と訳す。

若諸世間業　従於煩悩生　是煩悩非実　業当何有実（二六）

karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ/　na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāt tattvataḥ katham//（二六）

この業は煩悩を自体としているが、それらの煩悩は真実在としては存在しない。それらの煩悩が真実在として存在しないならば、業がどうして真実在として存在しようか。（二六）

T2は a を bdag ñid na と訳すので、「自体であるとき（あるならば）」か。T1は bdag ñid la。

T2は d が「業はそれによってどうして作されるであろうか」であるが、羅什訳は梵語を支持する。

【無畏釈】 ここで［中観派は］答える。この二つの分別（仮説（かせつ））は共に恒常と断滅等の誤りを離れていない。それ故にそれらは妥当

しない。どういう理由でか。［というのはもし業が自性としていささかでも成立することがあり得るならば、そうであれば、その存在する業は〔因果の〕相続の必然的関係によるか、不失によって摂取されることによって、果と必然的に関係づけられると考えることが合理的であろうが、その業そのものが自性として成立することがあり得ないとき、そのとき、〔理論を支える〕根拠〔となる業の存在そのもの〕がないものに、その二つの思考は〕あり得ないからである。

もし［業はどうしてあり得ないのか、］というならば、［答える。］―第二一偈ａ（Ｔ２「業は生じないから」）―

［それ故にあり得ない。というのは生じないとき、どうしてあり得ようか。］

［どういう理由で業は生じないのか。］

［答える。］―第二一偈ｂ―

［業は〈無自性であるから、それ故に〉生じない］ので、業はあり得ない。

ここで〔対論者は〕［主張する。業にはまさに生がある。どういう理由でか。］［世尊によって「諸業は不失である」と説かれたからである。］

ここで［答える。］―第二一偈ｃｄ―

［世尊によって〈業は生じていないから、それ故に失われない〉と説かれた。］そのことによって業が不生であることが成就された。

［そうでなくて、生じたのであれば、どうして失なわれないであろうか。或いはもし〔失なわれないで〕あろうならば、生じたものはすべて死なないものであろうが、］そうでないから、それ故に生じたときは失われるが、生じていないときは失われはしない。

ここで〔対論者は〕は問う。もし業に自性があれば、それはどのような誤りであるのか。

ここで答える。―第二二偈ａｂ―

［〈もし業に自性があるならば、疑いなく恒常である。〉《自性は不変化であるからである。》］

このように業が恒常であるならば、それはどのような誤りであるのか。

答える。―第二二偈ｃｄ―

[業が恒常であるとき、〈作されないものに〉堕する。〈恒常なものは作されないからである。〉]
《作られない業の果態の享受があると分別するならば、》次の誤りもあろう。
—第二三偈ａｂ—
[或いはもし業が作されないのに果報を生じさせるならば、そうであれば、〈作されない〔業の果報の〕獲得の怖れが生ずるであろう。〉]
[さらに]また、—第二三偈ｃｄ—
業が作されなくても果報を生じさせるならば、《梵行に住していない者も梵行に住しているという誤りが生ずるであろう。涅槃を得させる業がまったく作されない者にもそれ（涅槃の獲得）があることになるからである。》
さらにまた、—第二四偈ａｂ—
[業が作されなくて]も果報を生じさせるならば、[世間において果報のために日常の営み（言説）が始められる。〔すなわち〕農作業（kṣetrakarman）、商業（売買）、家畜を求める（牧畜）、王への奉仕、同様に学業（rigs pa は rig pa、vidyā か）、工芸（śilpa）、技芸（kalā）の修習（abhyāsa）と」「これは夏になされるべきである」「これは冬と春になさるべきである」等というすべての日常の営み（言説）とも疑いなく矛盾する。[〔業を〕作す者にも作さぬ者にもこれらの果報が来ることに堕するからである。]
《[さらに、]》—第二四偈ｃｄ—
[業が作られなくて]も果報を生じさせるならば、[《「この人は福徳（puṇya）を作し、この人は罪悪（pāpa）を作す」というこれらの区別さえも成り立たないであろう。》どういう理由でか。作されないすべての善と悪の業も存在することに堕するし、それらの果報も得られることに堕するからである。]
[さらにまた、]—第二五偈—
業が作されなくても果を生じさせるならば、[〈その業の果報が異熟し終ったものにも再三に亘って別の異熟の果報を異熟させる。〉どういう理由でか。]《〈もし業が自性をもって確立・定住しているので、それ故に自性が存在するからであるならば（Tは、ある故に

〔という〕ならば）、〉》

ここで〔対論者は〕主張する。業はまさに存在する。業の原因である諸煩悩が存在するからである。

ここで答える。—第二六偈—

この業が煩悩という原因より生ずる場合、それらの煩悩は不生であるし、無自性であるし、縁って生じているので、真実在としては存在しない。もしこのようにそれらの煩悩が真実として存在しないならば、ではそのとき（da（?-））その業が煩悩によってどうして作られようか。業の原因である諸煩悩は無自性であるからである。

【解説】〔第二一偈の註釈〕

この偈は業が無自性であるから不生であり、不生であるから不滅であるという中観思想の根本的存在構造を示す。羅什は不生は清弁と同じように勝義であること、不滅は恒常な存在が滅しないという意味であることを加えて、中観思想をより鮮明にしている。『無畏』は偈をaとbとcdに分けて註釈を加えている。仏護以下もそれを踏襲する。偈に先立って『無畏』は前偈までで紹介した経量部と正量部をあげ、両者を共に否定する論拠として業そのものがあり得ないことを偈が説いているとする。仏護はこの註釈の後半を借用するが、前半では二部派の見解に触れず、対論者を「ガンダルヴァ城（蜃気楼）の城壁の崩落を恐れ、周章狼狽して崩落を食い止めようとしているような者と批判し、揶揄している。月称はこれを採用するが、後半は自性をもって生があれば恒常と断滅があるが、「不生」であれば、このような考え・仮説がありえないと、偈の所説に適った内容に改めている。

偈bまでの仏護の註釈は『無畏』を問答体に改めただけで、bの註釈は業の自性と生について少し詳しく解説しているが内容は変らない。月称は既述のようにaが異なるが、註釈は偈の繰返しに過ぎない。清弁は偈前の解説を省き、abを経量部と正量部の二派の論理学的否定と解釈し、次に傍論として、第一二偈に説かれた、正量部の、経量部批判が誤謬であることを論理学的に示している。

偈cdを『無畏』以下は皆、仏説とし、正量部が「業は不失である」という教証によって「業が生ずる」と主張するのに対して、仏説の趣旨はcdの意味だと龍樹が説いたと解する。仏護はここに対論者の反論とその否定を問答体で加えているが、それ程重要な議論とは思えない。清弁も月称も無視している。

この偈では、特にdのvipranaśyatiは不失法の不失でなく、「不生」に対する不滅という一般的、中観の立場での意味であろう。

〔第二二偈の註釈〕

『無畏』は前掲の否定の論拠であったbの「無自性」に対して、反対命題である「有自性にどのような誤りがあるか」という対論者の質疑を予想している。羅什は「若し爾らずば」と、前偈と直接的に結びつけているが、これは仏護、月称の「そうでなく」(anyathā)と同じ。清弁は「そうでない主張をして」(anyathā pratijñate)。

羅什訳も『無畏』も実質は偈の繰り返しにすぎない。ただ『無畏』は自性が不変化(apariṇāma)であることを加えている。羅什はその付加を不必要と考えたのであろう。この規定は仏護以下も採用する。清弁の註釈はこの規定だけである。仏護は「不変化であるから、別の状態(anyathābhāva)はあり得ない」とする。月称はこの「別の状態」がないことを論拠とする。仏護はcdでは『無畏』の借用の次に、少しく敷衍して同じ内容を説くだけである。月称は「恒常なもの」を「存在していること(sattā)が現に存在しているもの」と定義し、そういうものは原因を必要としないと説くだけである。

〔第二三偈の註釈〕

『無畏』はこの第二三偈のabとcd、第二四偈のabとcd、第二五偈の註を同じく「業が作されなくても果報が生ずる」という見解の誤りの指摘と解釈する。

羅什は通俗的な理解しやすさを狙ったのか、註釈では自業自得という原則を崩して、他者が作した業、つまり自分は作していない業の果報を自分が受けるという誤りに改めている。偈のcは「梵行に住していない者」であるが、彼は偈では逆の「梵行をやめない(不断)」、註釈では他人が梵行をやめている」場合を取り上げているが、何故このように変えたのかは明らかでない。「積善の家には余慶あり」という中国では自業自得の原則はインド程確立していないのか。

『無畏』は対論者の見解を「作されない業の果報の感受がある」という分別とする。清弁はこれに従う。『無畏』のcdの註釈は実質は偈の繰返しであるが、最後に、梵行に住することになるという誤りの理由として、不作者にも涅槃体得があるという比喩を加えている。清弁は『無畏』を受け入れ、梵行と涅槃との対応関係をcのabrahmacaryavāsasの「梵」を「涅槃」とするなど、具体的に各語

に割り当てている。

仏護は対論者の見解を偈に近づけて「恒常不変化な業であっても、それを原因として生じた果報への遭遇がある」こととし、ａｂは『無畏』註の次に、偈の「怖れ」によるのであろうか、「不浄な業が不作でも、願わしくない果報との遭遇の恐れ」と悪業、悪果に限定している。この点は羅什が「罪有らん」としたのと同じ発想である。偈のｃｄでは、業がなされなくてもある場合に別の大きな誤謬に堕すとして、「非梵行（非宗教的営み）がなされなく（不作）ても存在するので、梵行に住することはあり得ないし、非梵行を行なわなく（不作）てもその人に梵行がまさに存在するので、梵行に住することは無意味となる。そこで梵行に住していない〔という誤りに〕堕す」。月称は偈のａｂでは「殺生」を比喩に不作の業があるならば、殺生しない人も殺生という悪業の報いを得る恐れがあることになると解説し、ｃｄでは「清浄な梵行に住する者にも作さない（不作）のに非梵行が存在するのだから、すべての人は非梵行に住するので誰一人として涅槃のある者はいない」と、仏護を祖述したものとなっている。

〔第二四偈の註釈〕

『無畏』、仏護、清弁はａｂとｃｄを別に分けて註釈しているが、ｃｄを「さらにまた」と区別している点は羅什も変らない。偈の「言説」を羅什は偈では「世間語言法」と梵語にそって訳しているが、註釈では「世俗法」とする。『無畏』の「世関における…言説」の取意であろう。『無畏』はここでは「言説」を、世間の農業等の営み、労働等と「これは夏になされるべきである」といった言説とするが、この言説は単に言語表現そのものというよりも、言語表現と密着した思考、判断もあろう。羅什は農業等の営みを採らず、後者を「冬には応に春事を為すことを思うべからず」と、思考の面で捉えているからである。ｃｄでは『無畏』に布施等の福、殺、盗等の罪の定義を加えたことになる。

仏護は羅什とは逆に、『無畏』の農作業等の営みの部分を採用しているが、それらの説明（upadeśa）という言説・言語表現の面を強調し、「春になさるべきである」等の思考は除いている。ｃｄは『無畏』そのものである。清弁は「言説」を「瓶を作れ、布を織れ」という言語表現とするだけで、ｃｄは偈の繰り返し。月称は『無畏』、仏護の日常の営みと清弁の「瓶を作れ」等の言語表現の両方を採る。ｃｄの註釈は表現が若干異なるが『無畏』と同じである。

〔第二五偈の註釈〕
『無畏』はここも「業が作されなくても果報が生ずる」という立場の否定とし、cdを理由句とするが、cを「自性として必ず存続する」と解釈するので、dは実質上、同語反復となる。羅什はcdを偈でも条件節とし、cの「必ず存続する」、決定を、dの理由ではなく、「自性のある」(svābhāvika)、有自性の強調とし、業の自性を認める立場の誤りであることを明確にしている。仏護も註釈の冒頭で「もし業が自性のあるものでもあり、果報を生じさせるものでもある」と、『無畏』の不作を有自性に改め、dを条件節とし、後は『無畏』を借用し、その後に、「前に自性が必ず存続するので果報を生じさせるように、今も〔自性が〕必ず存続する」ことを理由として、果報が再び生ずる誤りになると、cを理由とする。彼は最後に対論者に、自性の存続が同じならば、再び果報を生じないことを示す区別の証明をすべきだというが、これを受けて清弁は註釈末で「貸金が取り戻された場合の債券」を比喩とする対論者の批判を説いたのであろう。清弁はここでもaのtad vipakvavipākaの語義説明をするだけで、それ以外は『無畏』の借用である。月称は偈aのtadの読み方が異なるが、偈の解釈は変らない。彼は仏護が「前」とだけ言っているのを、「異熟が異熟させられていない状態」と明確に区別している。彼はここで業が有自性である対論者の帰謬を一応おえ、無自性論には恒常と断滅の誤りはないと断言する。羅什もここで、以上で不失の法を仮説として立てる正量部の誤りを説示しおえたとする。

〔第二六偈の註釈〕
このように羅什自身が前偈の註釈の末尾で不失法による因果関係の成立を説く対論者を否定し終ったとし、この偈は明らかに業の原因である煩悩の否定という別の問題を論ずるのであるから、彼がどうしてこの偈までを一纏めにしたのかは明らかでない。『無畏』以下はここで煩悩の存在によって業の存在を主張する対論者の主張を示す。清弁は次の論証式だけ。〔主張〕勝義として業はまさに存在する。〔証因〕その原因がある故に。〔喩例〕この世では存在しないものには原因はあり得ない。〔連合〕業には煩悩などの諸原因がある。〔結論〕省略。月称は珍しく清弁と同じ論証式を挙げる。ただし「勝義として」を「自性として」に改め、煩悩の存在は「無明によって諸行あり、取によって生存あり」という十二支縁起によって成立するとする。仏護は業が有自性である場合の誤謬を説くだけで、無自性であることを説いていない。だから業が無自性であることを我々が信頼できるような論理を示せ！と彼らしい会

話体で論じている。

羅什が偈で業を世間の業と限定したのは、仏業などを念頭に置いたからであろうか。羅什はaのkleśātmaka（煩悩を自体とする）をただ「煩悩より生ずる」と訳し、偈の主題を煩悩の無自性に絞っている。『無畏』は対論者を「業が煩悩を原因とする者」とする。清弁はそれを受けて「自体とする」とは「原因として生ずる意味だ」と両者を結びつけている。『無畏』は煩悩が真実在でない理由として、（一）不生、（二）無自性、（三）縁起を挙げるが、清弁はこれを受け容れて、（一）生は第一章で、（二）自性は第六章で、（三）縁起は第二三章第二偈b（sambhavanti pratītya ye）で、縁起によって煩悩の真実性が否定されたとする。仏護は「自性がないという論理を説け」という対論者に対する解答とし、彼も『無畏』に従って煩悩を業の原因とし、その理由として「業は煩悩をもった心を伴った身口意による行為」とする。しかし彼は煩悩を原因とすることを、「煩悩の自性をもつ、自体をもつ」と、偈の「自体」を重視し、業と煩悩を因果関係というよりも、同事、同体性とし、偈bをも「或る業の自体である煩悩も真実在として存在しない」と解釈する。彼も第二三章第二偈を引用するが、自性がないから、真実在でない点を採る。月称もこの偈を引くが、彼は簡潔で明確であり、仏護よりも『無畏』に近い。ただ彼は真実在として存在しないから自性として存在しないことを結論とする。

この不失法の仮説は商行為の比喩も理論としても単純明解で発展の余地がないからであろう。仏護は『無畏』を多少取捨しているが、清弁は改めたり加えたりする必要が認められないからであろう、殆ど『無畏』を借用するだけである。月称は説明は異なるが、内容は実質的には変らない。観誓は冗長な解説を加えているが、それはこの箇所だけではない彼の通弊である。

13　問うて曰く…答えて曰く―第二七偈―

諸煩悩及業　是説身因縁　煩悩諸業空　何況於諸身（二七）

karma kleśāś ca dehānāṃ pratyayāḥ samudāhṛtāḥ/　karma kleśāś ca te śūnyā yadi deheṣu kā kathā/（二七）

業と諸煩悩は諸身体の縁であると説かれている。もしそれら業と諸煩悩が空であるならば、諸身体については言うまでもない。（二七）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。〔業と煩悩は自性がまさに存在する。〕諸煩悩の果報である業と身体の相が存在する故に、

また業の果報である身体の相が存在する故に。

ここで答える。―第二七偈―

ここであなたは「業と煩悩は自性がまさに存在する。それらの果報が存在するから」と主張している。《論書に「業と煩悩は諸身体の縁であると説かれている」ことは言説であるが、勝義ではない。》どういう理由でか。《業と煩悩には自性がないから、》それらの果報である、身体も自性がないからである。

【解説】 羅什の偈ａｂの解釈は他の註釈書とはまったく異なる。対論者は次にくるｃｄの解釈を先取りして、上来論じられた業煩悩の自性の否定を仮に認めながらも、果報である身体は現実に（恐らく日常経験として）実有であり、真実在であると主張する者である。それに反して『無畏』等は、今までと同じ業煩悩が有自性であるという命題を、別の、「果報である身体」の存在を論拠として主張する者とする。『無畏』はその論拠の「身体の形の存在」を業と煩悩の各々に繰返すので一見同語反復のように見えるが、清弁はそれを受けて別の論証式の〔連合〕として用いているから、現行の『無畏』は誤刻や混乱ではないであろう。

仏護の対論者の主張は『無畏』の借用であるが、論拠は改められて、論理的になっている。対論者はａｂの論書の教説と身体が有自性であることから、論拠は「業煩悩の結果が有自性であること」とする。

このａｂを解答のなかで『無畏』は「業煩悩は身の縁」という、対論者が教証として認めるアビダルマの論書の所説を経文ではないが、中観派も一応認める。しかしそれは世間の言語習慣としてであって勝義としてでないとする。清弁の偈ａｂの註釈は『無畏』の借用だけであるが、それは「勝義として」否定するという彼の基本的立場と『無畏』の註釈が一致しているからであろう。勝義としてではない。理由としてｃの条件文を理由句に解し、「業煩悩に自性がないこと」や、ｄの「身体は言うまでもない」を、それらの果報である身体に自性がないことと解釈して、挙げる。清弁はそれを「業と煩悩に自性がないからまさに業煩悩と同じように身体も成立しないという意味」だと要約している。これは羅什のｃｄの解釈と同じことになる。

羅什はａｂを中観派の因縁生の主張の教証とし、恐らく煩悩を愛・渇愛とし、渇愛が著を生ずるとか、生を潤す（『ことば』Ⅱ、二五二頁註二九参照）とする。これは十二支の渇愛から取（＝執）、取から生が生ずることを述べ、特に『無畏』の「身体の形」を念頭

に「上中下、好醜等」をその具体的形として示したのであろう。彼はcを条件文でも『無畏』のように理由句でもなく、命題、むしろ上来の否定の結論とし、dを身体が空であることは言うまでもない。身体が空であることを結論として説いたとする。

仏護の対論者はａｂの教説を業煩悩と身体の因果関係の教示と取り、結果の成立によって原因の成立があることから両者を共に実有とするのに対して、中観の立場では、恐らく偈ｂの諸縁（pratyayāḥ）を原因でなく、業煩悩の縁起と解釈して業等が自性空であり、結果は「原因の性質の自体をもつ」（hetuguṇātmaka）、すなわち原因と同じ性質である空無自性であるとする。彼はｄのkā kathāを「有自性であるとどうして語ろうか」。「有自性であるということばはとるに足らない」こととする。月称は主題を単純化し、結果の存在によって原因の存在を認める対論者に、既に原因は否定し尽したから、原因がないとき、結果について論ずることはないというだけである。彼はｄのkā kathāを「それら〔諸自体〕の存在しないことが〔本書で〕以前に立証されたから、ここでは論じ残されたもの（Tによる）は何らありはしない」という意味だとする。彼はａｂの教説をまったく無視し、この偈の存在意味さえ認めていないように見える。

14　問うて曰く…説くが如し—第二八偈—

無明之所蔽　愛結之所縛　而於本作者　不即亦不異（二八）

avidyānivṛto jantus tṛṣṇāsaṃyojanaś ca saḥ/ sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ// （二八）

生命ある者は無明に覆われ、彼は渇愛に結ばれ、彼は享受者であり、彼は〔業の〕作者と別のものでなく、彼がそ〔の業の作者〕と同じものでもない。（二八）

叶本はｂのsaḥがyaḥ、ｃのnaがno。

【**無畏釈**】　ここに〔対論者は〕《〔主張する。〕〔主張〕勝義として〔業はまさに存在する。〔理由〕それの結果を享受する受用者が存在するからである。〕》

もしそれをどのように知るのかと〔我々が問う〕ならば、

〔対論者は〕説く。—第二八偈—

〔『無始終経』に《世尊は「㈠無明に覆われた衆生は渇愛の結を具えている」と。同じく「或いはもし汝が自分でこの罪業を作したならば、㈡汝は自分でそれの果報を受用しなければならない」とも説かれている（清弁、ので）、〈彼はまた、〔業の〕作者と別異でもなく、それがそれそのものでもない。〉〕同一とも別異とも不可説である（清弁、ので）、それ故に〔果報の受用者が実有であるから〕業はまさに存在する。》

【解説】『無畏』の対論者の主張全体を清弁は論証式に改め、月称も清弁の「勝義として」という限定を除き〔連合〕が異なる以外は同じ論証式を用いている。清弁の註釈は、偈のａｂの語句の語義説明に終始している。月称も語義説明をしているのは対抗意識からであろうか。その点を除けば彼は珍しく『無畏』を採用している。

仏護は偈の前に引用経文を移し、そこまでは『無畏』そのものである。次に偈に続く註釈で彼は再度引用経文の㈠と㈡とを繰り返した上で、それらは業の結果の受用者を教示するとし、受用者が成り立つので、無いものに果報はないし、作者のない業があり得ないから、受用者があるので業と作者が成立するという。彼は偈を分けて註釈するが、前半のＴ訳のａｂは梵偈のｃの前半の sabhoktā までを含む。このことはＴ訳者が仏護によってそこまでをａｂに訳し込んだのかも知れない。ｃｄの註釈で仏護は自業自得である（引用経文㈡参照）によって、作者と受用者は「異ならない」とし、同一（即是）を「異ならなくもない」と解釈して、取（upādāna＝五蘊・身体）が別であるから、「異ならなくもない」とし、輪廻が成立し、常断に堕すことがないとする。羅什はその「取」が別であることを「人」と「牛」の例で具体的に示している。

羅什訳の対論者はまったく異なり、業の作者（起業者）の存在を説く教証によって、業と果報の因果が成立すると主張する。偈の直前の「説くが如し」は、直接的には龍樹が偈で説いたことが教証であるというのであろう。

15　答えて曰く――第二九、三〇偈――

業不従縁生　不従非縁生　是故則無有　能起於業者（二九）

na pratyayasamutpannaṃ nāpratyayasamutthitam/　asti yasmād idaṃ karma tasmāt kartāpi nāsty ataḥ/（二九）

この業は縁より生じたものでもないし、縁でないものから生じたものでもないので、それ故に〔業の〕作者も存在しない。それ故

に。（二九）

リントナー RSC は d の ataḥ を uta。諸註釈も無視するが、清弁は次の第三〇偈の直前に「それ故にこのように上述の論証によって」(deḥi phyir (ataḥ) de ltar ...) を加えているので、龍樹は次の偈に関連させていると考えられる。

無業無作者　何有業生果　若其無有果　何有受果者（三〇）

karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam/ asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati//（三〇）

もし業と作者が存在しないならば、業より生ずる果報がどうして存在するであろうか。或いはもし果報が存在しないならば、受用者がどうして存在するであろうか。（三〇）

【無畏釈】 ここで答える。―第二九偈―

《作者も業と同じように生じない故に、また作者は否定された故に、また実有として存在しない故に》業と作者は存在しない。

さらにまた、―第三〇偈―

[もし考察されたとき、業も存在しないし、作者も存在しなければ、業より生ずる果報がどうして存在するであろうか。]

[或いはもし果報が存在しないならば、受用者がいったいどうして存在するであろうか。]《受用者という語で説かれたそのものの原因が存在しないからである。》

【解説】 この二偈を一括して挙げているのは羅什と月称だけである。羅什は第三〇偈だけに直接註釈しているが、『無畏』と一致している。清弁の両偈の註釈は各々の《　》に「という趣旨である」を加えただけである。次に彼は第二九偈の結論であるdの作者の無から、逆に業の無を主張し、さらに第三〇偈の果報と受用者の無を説くので、論理的展開として偈とは合わない。その点で月称は偈に忠実に明快に解説している。

『無畏』は偈と直接関係のない傍論として、作者も業と同じように存在しない理由として、（一）生じたものでない、（二）否定されている、（三）実在物として存在しないという三種を説く。仏護、月称は採らない。羅什が第二九偈に註釈を加えていないのもそのためかと思われる。清弁は第一章第一四偈で一般論（「業思想」三四一頁）として説いた見解を第二九偈では業に限定して説いたと解釈

する以外は、『無畏』の借用文を各偈の「趣旨」とし、その後に対論者の挙げた理由を論理的に誤りであると説くだけである。

仏護は偈に先立って、対論者が受用者の存在の自明性に基づいて作者、業、果の成立を主張するのに対して、中観派は今までどおりに作者等の不成立から受用者の無を論理的に主張するとする。第二九偈で彼は「この業」（c の idam karma）という命題の主辞が「縁より生ずる」（偈 a）という賓辞と結びつくことは、〔業と果の縁起を説く〕「縁起論」にはあり得ないし、同じ主辞が「無因より生ずる」（偈 b）と結びつくことは〔無因生は業の存在の否定であるから、〕「無因生論」にはあり得ない、と持って回った冗舌を弄して、業の無とそれに基づく作者の無を説いたと解釈する。月称は仏護註を念頭に置き、それを論理的に明快に改めたということができるであろう。第三〇偈の註釈は『無畏』の引用の次に各々説明を加えただけである。清弁が偈の趣旨とした『無畏』の一文を、観誓が「作者、業、果報、受用者が存在するという〔主張〕は単なるごまかし（欺瞞）の語にすぎない。作者等があり得ないとき、輪廻がどうしてあり得ようか」（D, Za, 46a1）と敷衍すると、月称はそれを簡潔に「このすべては自性としてまさに現に存在していない」と改めたと取ることができる。

16 問うて曰く…答えて曰く—第三一〜三二偈—

如世尊神通　所作変化人　如是変化人　復変作化人（三一）

yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta rddhisaṃpadā/ nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ// （三一）

師が完全な神通によって化作人を化作するとし、そしてその〔仏によって〕化作された化作人が、さらに別〔の化作人〕を〔化作する〕ように。（三一）

叶本は b を nirmimītārdhisaṃpadā/。T 2 の c d は「〔その〕化作人も別〔の化作人〕を化作し、その化作人も別〔の化作人たち〕を〔化作する〕ように」。

如初変化人　是名為作者　変化人所作　是則名為業（三二）

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam/ tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā// （三二）

そのように〔業の〕作者は化作人のような者であり、〔その作者によって〕作られた業なるものも。たとえば化作人によって別の

化作人が化作されるように。（三二）

月称の註釈によって訳した。abはTでは「そのように（T1は、その）作者によって作られた業なるもの（T2は、それ）も化作人のあり方〔のような〕ものである。nirmitakākāra は化作人の形・あり方（ākāra）でもあるが、ākāra は「ような、如きもの」をも意味する。業の作者が「化作人のような者である」とは、「自性を欠く」ことであるというので、作者が化作人のような自性のない者と取った。羅什は偈のcdが前偈と実質上変らないからであろうが、化作人のような者を、仏に直接化作された「初めの変化人」が、業の「作者」に当り、その変化人がさらに別の変化人を変化する「所作」を「業」に当ると適切に意訳している。

諸煩悩及業　作者及果報　皆如幻与夢　如炎亦如響（三三）

kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca　gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ//（三三）

もろもろの煩悩と業と身体と〔業の〕作者と果報は、ガンダルヴァ城のようなもの、蜃気楼や夢に似たものである。（三三）

ガンダルヴァ城と蜃気楼は同義語であるから、羅什は marīci の代りに幻（māyā）を、さらにこれらと同じく、経典で用いられる響（pratiśrutkā）を加えたのであろう。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕［問う。作者と業と果報と受用者と業と煩悩は存在しないということは絶対に確かなのか。ここで答える。縁起しているものは存在するとか存在しないと言うことがどうして妥当しようか。］事物が存在するという［執着を除くためにこの比喩を理解せよ。］—第三一、三二、三三偈—

すべての事物（法）をこのように見るべきである。

【解説】『無畏』は第三三偈にも註釈を加えていないのは、蜃気楼や夢のようなものという主張は般若経以来の解り切った主張だからであろう。仏護、清弁が第三一、三二偈に註釈を加えていないのは、これまた解説するまでもないと考えたからであろう。月称も化作人の実例として経文を引くだけである。

仏護の第三一—三三偈に先立つ反論は、実質上は『無畏』を借用し、偈の註釈では『無畏』の「すべての事物をこのように見るべし」という註釈を、偈を祖述する形で具体的に説明する。彼は「化作人の化作、化作人（これらは第三一、三二偈の所説）、ガンダル

ヴァ城、幻、陽炎、夢のような業、煩悩、…、受用者を分別をもって正しく説く者が、「ある」とか「ない」とどうして語ることができるであろうか」と解説し、すべての有と無との判断は常断の誤謬に結びつくが、縁起は有無の見の外にあり、その誤謬から離脱しているので、事物は仮名であり、作者、業、及至、煩悩、身体もあり得ると解説する。

清弁も因縁和合生であるし、昇天や解脱に役立つ業や果報を中観派は言説としては認めるし、有が成立しないとき、無も成立しないので、業と因果を損減しはしないし、心が迷える者が勝義か空無自性の立場では業と果等が無意味となると考えるので、化作人のように業と果等も世俗として成立すると説いたとする。月称は第三三偈の各語句の簡単な説明を加え、清弁が二諦によっているのに対して、彼は煩悩や業等をガンダルヴァ城の如しと説くこの偈は、それらが無自性空であることを説いていると主張するのみである。無自性空であるからそれらはリアルにあるというのである。

観法品第十八

1　観法品　梵偈とＴ１は「自我の考察」(ātmaparīkṣā)。Ｔ２は「自我と法との考察」(ātmadharmaparīkṣā)。漢訳『灯論』と『釈論』は「観法品」。羅什訳の採用であろう。

2　問うて曰く…答えて曰く―第一偈～第一二偈―

若我是五陰　我即為生滅　若我異五陰　則非五陰相（一）

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet/　skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ/（一）

もし自我が五蘊であるならば、〔自我は〕生滅を備えたものとなろう。もし五蘊より別のものであるならば、〔自我は〕五蘊の性質を欠いたものとなろう。（一）

Ｔ１ではｄのaskandhalakṣaṇaを「五蘊の相を欠いたもの」(phuṅ poḥi mtshan ñid med pa)と「五蘊でないものの相をもつもの」(phuṅ po ma yin paḥi mtshan ñid can)と二通りに訳している(『沈黙』一一九頁註一六一参照)。

若無有我者　何得有我所　滅我我所故　名得無我智（二）

ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati/　nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīnayoḥ//（二）

自我が存在しないとき、自我の所有物がいったいどうして存在するであろうか。自我と自我の所有者との寂静よりして〔人は〕自我意識もなく、所有意識もないであろう。（二）

得無我智者　是則名実観　得無我智者　是人為希有（三）

nirmamo nirahaṃkāro yaś ca so pi na vidyate/　nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati//（三）

そして自我意識もなく、所有意識もない者、その者も存在しない。自我意識もなく、所有意識もない者を見る〔者〕は〔真実在を〕見ない。（三）

内外我我所　尽滅無有故　諸受即為滅　受滅則身滅（四）

mamety aham iti kṣīṇe bahiś cādhyātmam eva ca/　nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ//（四）

内には「私は」と、外には「私のもの」とが消滅したとき、取は消滅し、その消滅よりして生の消滅がある。（四）

業煩悩滅故　名之為解脱　業煩悩非実　入空戯論滅（五）

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ/　te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate//（五）

業と煩悩の消滅よりして解脱がある。業と煩悩は分別よりしてある。それら〔分別〕は戯論よりしてある。しかし戯論は空性において消滅する。（五）

諸仏或説我　或説於無我　諸法実相中　無我無非我（六）

ātmety api prajñapitam anātmety api deśitam/　buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam//（六）

「自我はある」とも仮説され、「無我である」とも説かれ、「自我もなく無我も何らありはしない」とも諸仏によって説かれた。（六）

諸法実相者　心行言語断　無生亦無滅　寂滅如涅槃（七）

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ/　anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā//（七）

心のはたらく境界が消滅し、言語で表現されるものが消滅している。実に法性は涅槃のように生じてもいないし滅してもいない。（七）

LVPでは偈のｂはnivṛtte cittagocare（心のはたらく境界が消滅したとき）。Ｔ２はａとｂのnivṛttam (-ḥ) がldog pas。

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca/　naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanam//（八）

「すべては真実である」、「真実でない」、「真実であり真実でない」、「真実でもなく不真実でもない」。これが仏の対〔機〕説法である。（八）

一切実非実　亦実亦非実　非実非非実　是名諸仏法（八）

自知不随他　寂滅無戯論　無異無分別　是則名実相（九）

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam/　nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam//（九）

他を縁とせず、寂静で、戯論によって戯論されず、無分別で、多数のものでない。これが真実在の定義・特徴である。（九）

寂静は「自性を離れた」(svabhāvarahita) ということであろう。

若法従縁生　不即不異因　是故名実相　不断亦不常（一〇）

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat　na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam//（一〇）

或るもの（Ａ）が或るもの（Ｂ）に縁って存在する〔とき〕、先ずそれ（Ａ）はそれ（Ｂ）と即一（eva）でないし、それ（Ａ）はそれ（Ｂ）より別異でもない。〔それ故に〕断絶でもなく恒常でもない。（一〇）

Ｔ訳のｃｄはde las gźan pahaṅ ma yin phyir/ de phyir chad min rtag ma yin// であるが、『明句』のＴ訳者は第一四章で引用されたこの偈のｃをde ñi gźan pahaṅ ma yin phyir/ と訳すので、梵偈のanyad api tatと一致する。このことは原偈が現行梵偈であったことと、この第一八章のＴ訳偈は、Ｔ２訳に従ったことを物語るであろう。Ｔ訳のde lasは意訳であろう。清弁はＴ訳偈のｃ末の「phyir」という語は論拠（hetu）の意味で、「このように果は因と同一でも別異でもない故に、「それ故に」不断不常である」と註釈するが、梵本では

tasmān（それ故に）という語は論拠の意味であったと考えられる。

不一亦不異　不常亦不断　是名諸世尊　教化甘露味（一一）

anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam/ etat tal lokanāthānāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam//（一一）

同一のものでなく、多数のものでなく、断絶でなく恒常でない。これが世間の庇護者である諸仏の教説の甘露である（甘露のような教説である）。（一一）

偈のａｂは帰敬偈の八不の中の生滅、来去（出）を除いた存在論的区分である一異常断の四句と同文。

若仏不出世　仏法已滅尽　諸辟支仏智　従於遠離生（一二）

saṃbuddhānām anutpāde śrāvakāṇāṃ punaḥ kṣaye/ jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate//（一二）

諸等覚者が出現せず、その上声聞達も死滅したとき、独覚達の智は遠離より生じる。（一二）

3　有る人は…〔第一偈の註釈〕

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕問う。では真実在（tattva）の特徴（相・lakṣaṇa）は何か。どのような様相で真実在は証悟されるのか。

ここに答える。自我と自我の所有物を離れることが真実在の特徴であるし、理論を先とした観察によって真実在は証悟されるのである。

もしどのようにというならば、答える。―第一偈ａｂ―

［〈もし五蘊がまさに自我であるならば、そうであれば、〔自我は〕生滅の法を備えたものとなろう。〉五蘊は生滅の法を備えている故に。］自我が生滅の法を備えているとき、無常の誤りなるもの、それらに堕するであろう。そ〔の誤り〕は冗漫さを避けるために説明しない。―第一偈ｃｄ―

［〈もし自我が五蘊より別であるとするならば、そうであれば、〔自我は〕五蘊の特徴のないものとなろう。〉］五蘊より別のものは常である故に。自我に五蘊の特徴のないとき、常の誤りなるもの、それらに堕するであろう。そ〔の誤り〕も冗漫さを避けるために説明

しない。

【解説】『無畏』は［ ］で示した偈のａｂとｃｄの後に、無常と常の誤謬になると説く。羅什は偈を引用に改め、殆ど同文の註釈を施すが、次に『無畏』の省略を補って、ａｂでは五陰だけでなく生と滅も無常であることを加え、ｃｄでは五陰以外の別の法は存在しないこと、それに関連して虚空の無に関説する。

羅什訳では次に当時力をつけつつあった論理学によって神（この箇所では自我の同義異語として用いている）の存在を主張する立場を否定している。その論理学は『方便心論』や龍樹の著作とされる『廻諍論』や『広破論』の論理学説と近いものである。しかし龍樹は『中論頌』では論理学に全く触れていないし、『無畏』は第一章の註釈で、八不の各々を「眼見」（上巻書き下し本文一二―一四頁参照）によって立証している。この「眼見」は認識論の「直接知覚」と似て非なるものであって、一見日常経験に基づくように見えるが、空想と神話に基づく妄説に過ぎない。このことは『無畏』の著者は未だ認識論・論理学を重視していなかったか、充分に知らなかったことを示すのではなかろうか。羅什も本当に認識論を理解していたら、この『無畏』の眼見説を採らなかったであろう。

龍樹の著作には『廻諍論』等を含めるのが一般的であったが、それらの論書は龍樹の名を藉りた後代の仮託とも考えられるので、筆者は龍樹作と確実に言えるのは『中の頌』だけであると考えるが、この立場に立てば、龍樹は認識論・論理学を知らなかった、或いは真実在の認識手段として認知していなかったということもできるであろう。

羅什がここで認識手段（pramāṇa）を取り上げているのは、『無畏』が真実在の証悟の方法として「論理を先とする」と説く論理を念頭に置いていたからであろう。勿論、神（自我）の存在がインドでは最重要の問題であるし、認識手段を彼が信と訳したように、彼の時代には四種の認識手段が最も信頼できる真理の認識法として認知されるようになっていたからであろう。羅什は僧叡等の関心の的であった空を説くことと共に、彼らが無関心であった世俗の認識・論理の面を紹介することも必要であると考えていたのであろう。

羅什は次に「破根品」に於ける認識上の主・客・根の三構成要素の否定、さらにそこで存在が否定された日常経験される瓶等が勝義として不可得であることをも加えている。このことは彼が認識手段を絶対視していなかったことを物語るであろう。

仏護は『無畏』に基本的には従いながらも、若干詳説している。彼は『無畏』が真実在は何か、真実在の証悟法はどのようなものか

を説いているのを支持して、「冒頭にむしろ、第一偈に着手する前に真実在が説かれるべきである」とする。彼は究極の真実在を「内と外と無我と無我所を見ること」、悟入を「真実在の見の修習」とする。第一偈では彼は偈ａｂで『無畏』の「冗漫さによる省略」を補って、（一）自我が多数になる、（二）自我と五蘊とは同義語の反復であるから無意味になる、を加えている。偈のｃｄの別異の場合は常であるから、変化しない常なものには何かを始めることは無意味であると説く。

清弁は仏護とは逆に、真実在とそれへの悟入という『無畏』の解釈を採らず、「他学派の説く定説を論破し、欠点のない自派の定説を論述して、諸行が自我と自我の所有物として空である」ことを説く章とする。彼は特に三偈までの註釈でインド諸哲学派を含む他学派の主張の否定と中観派の主張を論証式にして示し、解説を加えている。これらの論証は「無我の論理」に詳しい。

龍樹は「自我と五蘊の同一と別異」に限定しているが、清弁は（『釈論』も）他学派の自我論に合せて、四元素、感覚器官等に拡大して否定している。

月称は恐らくそういう清弁の多種の自我説を貫く根本的なあり方として、自我が有身見（satkāyadṛṣṭi）の対象であることを主張する。これは仏護の章の冒頭の「有無の見」を改めたものであろう。仏護の有無の見が真実在でないという見解は、前章末の彼の註釈の結論である。この前章の最後の偈の、煩悩、業等は蜃気楼の如く真実在でないという結論をこの章の冒頭で説くのは『釈論』である。月称はそれに従うが、真実在でないならば、真実在は何か、悟入はどうすることかと、『無畏』、仏護の解釈と結びつけている。彼は龍樹のこの章の議題を自己のこの問題の中の一部と見て、「当面の議題」（sthitaṃ pakṣam）に限定して有身見の対象である自我を考察するとする（TNP, p.224, 340.12による）。彼が章題を「自我の考察」としているのはそのためであろう。

４　是の故に我無しと知る…〔第二偈の註釈〕

【無畏釈】　このように考察されたとき、自我は両方のあり方で共にあり得ない故に、――第二偈ａｂ――

［考察されたとき、このように、もし〈自我があらゆるあり方であり得ないならば、自我の所有物（我所・私のもの）がどうして存在しようか。〉というのは「自我」といわれるものが所有するもの、それが「我所」といわれるものである。その時」「その自我が存在しないので、それが所有するこれ（我所）は存在する」ということはあり得ないからである。このように自我と我所との無が真実在の

特徴である。—第二偈cd—

［このように〈自我と我所への執着が寂静するので、そこにおいては自我意識も所有意識もない。〉］というのは自我への執着によって自我意識があるし、我所への執着によって所有意識がある。自我への執着が寂静するので、それ故に自我意識がないし、我所への執着が寂静するので、それ故に所有意識もない。

【解説】 冒頭の「考察されたとき」が示すように、『無畏』も仏護も「理論を先として考察する」という理論とその考察とが第一偈と第二偈abであることを示す。註釈の後半は『無畏』の「自我と我所との無が真実在の相」を、仏護は修道の面を強調して「自我と我所を見ない者は真実在を見、彼はそれを修習し確実にする（不退転になることか）。cdの註釈も前半は偈と同じ。『無畏』の後半は自我と我所に分けて繰返しただけ。仏護の註釈は［ ］内だけであるが、「修習し確実にする者に自我と我所への執着が寂静するので」と偈のabの註釈と関連付けている。

清弁は自我の存在を、我所が存在することを証因とする論証式で、彼の常套手段である二諦の区別によって否定する。彼も偈のcdを、真性（yaṅ dag pa ñid）の考察に専念する瑜伽の修行者の修行の結果とするから「理論（論理）を先とする考察」をここでは認めている。

月称は章題が「自我」だけの考察であるように、我所の否定が真の自我の否定であり、自我の無以外に我所の無はないとし、人と法に存在論上の質的な階梯的区別を認めない。偈cの「自我と我所の寂静」を自我と我所という有の滅でなく、より本源的な自我と我所の有の無生であり、瑜伽の修行者がそれを取得しないことを説いていると解釈する（詳しくは『沈黙』六四—六七頁参照）。

5　又た無我と無我所は…〔第三偈の註釈〕

【無畏釈】［ここで〔対論者は〕反論する。このように真実在を見るとき、自我意識も所有意識もない或る者その者こそが自我であるから、自我が存在する。それ故に我所も存在する。］

ここで［答える。］—第三偈—

［このように〈自我意識もなく所有意識もないと言われる〔人〕、そ〔の人〕も存在しない。〉］［〈自我意識と所有意識とのない人を見

る〔人〕は、〉謬見によって智慧の眼を盲目にされているので、〈そ〔の人〕は真実在を見ない。〉〕

【解説】『無畏』は自我意識等のない人の存在を主張する対論者を予想する。解答は偈と同じ、僅かに「ないと見る人」の理由として「謬見…」という理由句を加える。

仏護は〔　〕のように『無畏』と同じ。ただし「ない人は存在しない」が、経文で「この長老の名はこれである」。「種姓はこれである」と説かれているのは仮名（upādānam upādāya prajñaptiḥ）に過ぎず、実有でないとし、教証として『四百論』（第一〇章第二〇偈）を引く。清弁も引くが、月称は採らない。清弁はａｂを仏護に副って「自我等は仮名であるので、「人」が依拠する五取蘊は不生の故に」、ｃｄを「有無の見は謬見の把握・執着（parāmarśa）である故に」という趣旨だとする。月称は仏護同様、自我と我所とは別の存在しないいいいものの否定とするが、仮名の問題に入らず、空の証得の教証を挙げる。

6　内と外とに我と我所とが…〔第四偈の註釈〕

【無畏釈】――第四偈――

このように、まさに内に自我への執着とまさに外に我所への執着が消滅したとき、四種の取（upādāna）が消尽し、それが消尽するので、生存（bhava・有）が消滅するし、生存の消滅によって生が消滅する。このことは人（pudgala）の無我の真実在の証悟の結果である。煩悩障の断滅によって明らかにされる有余依涅槃である。

【解説】　龍樹はこの自我と我所〔への執着〕の消滅を十二支縁起の渇愛（八支）の消滅と取り、取（九支）、有（十支）、生（十一支）の消滅を説く。『無畏』も同じ。仏護註も生の消滅までは実質上は同じ。清弁はそこまでは仏護註の文言を借用する。『無畏』よりも仏護の説明の方が若干明解だからであろう。月称も自我と我所の無取得によって有身見が消滅することから、取以下が消滅するとする。

後半で『無畏』は、この生の滅を人無我の真実在の証悟、煩悩障の断滅による有余依涅槃とするが、仏護は採らず、このいわば十二支の逆観・如実に見ることを真実在の証悟で、それが解脱だとする。清弁は仏護の「解脱」を受け入れながら、それを『無畏』に近い「人無我によって得られるので」、煩悩障を断って得られる声聞・独覚の解脱とする。清弁は大乗として当然であるが、有余依涅槃を

省く。

7　問うて曰く、有余涅槃は云何ん…〔第五偈の註釈〕

【無畏釈】　今や次に法無我の真実在の証悟の結果である、所知障の断滅によって明らかにされる無余依涅槃を体得する手段（方便）を教示するために、〔師は〕説かれた。―第五偈―

ここ（仏教）では《〈業と煩悩〉は生の原因であるので、それらの〈消滅による〉苦からの解放が〈解脱である。〉》それによって有余依涅槃界に入ることが教示された。《〈業と煩悩は〉》《〈分別より〉生ずる。それら（諸分別）があるとき、〔業・煩悩は〕生ずるからである。》〈それら〉諸分別〈は戯論より〉生ずる。《言説の真理への執着という特徴の戯論から生ずるからである。》《〈戯論は空性の証悟・智によって消滅する。〉》《法無我であることの特徴を証悟することによって消滅するからである。》これによって無余依涅槃界への悟入が教示された（波線の部分は清弁）。

【解説】　『無畏』はこの偈の中に「苦からの解放」と「空性における戯論寂静」という二種の解脱を読み込んでいる。清弁は《　》が示すように小乗の有余と無余の涅槃の範疇を除けば、殆ど『無畏』を借用している。しかしこの解釈には無理があるからか、清弁は業煩悩と分別との関係に解り切った説明を加えるだけでなく、声聞の苦の消滅である人無我の見による煩悩の消滅だけで充分ではないか、という批判、換言すれば、大乗仏教無用論を予想している。声聞の解脱を別に認めるだけに、清弁のそれに対する解答は仏護が教証とした『四百論』の「涅槃は空性である」を引くなど、仏護・月称と結論は同じであるが、歯切れが悪い。

仏護は前偈の取、有、生の逆観による生の消滅とこの偈の戯論、分別、煩悩、業の消滅による生の消滅とを同一の解脱とし、究極的には空性の証得こそが解脱であるとする。月称はその立場を根底から解明している。彼は章の最初から、無生・無取得空性が涅槃であるという立場を貫き、その空性を戯論寂静とする。戯論を『無畏』・清弁は「言説諦への執着」とし、仏護はそれを具体化し、日常化し、「得失等の世間の法、即ち八風―少なくとも月称はそう解釈する―が「諦である」という執着」とする。月称は八風を含めるが、より根本的に自我を中心として自我のものとされた法からなる世界を戯論とし、それの寂静が悟りであるとする。彼は教義の煩雑さを無視すれば、この声聞等と菩薩の区別を認めないのが般若経の般若波羅蜜の立場であるとする。天台智顗が『法華経』を中観思想で体

系化したといわれるのも、羅什の中観思想が、月称のような中観の本流をなすからであろう。

8　諸仏は一切智を以って…〔第六偈の註釈〕

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。自我はまさに存在する。世尊が「自我は存在する」と説かれたからである。

ここで〔師は〕答える。――第六偈――

〔諸衆生の願い（āśaya）と性向（anuśaya）を巧みに知る仏世尊は〕あれこれの所化〔の衆生〕を正しく見た上で、〔或る所化〔の衆生〕には《「この世間はない」、「来世はない」、》《「化生の衆生はいない」》といったこのような見解が生じているが、〕〔彼らの自我がないという見解を除くために、「自我はある」とも仮に説かれた。〕

〔或る所化〔の衆生〕には《善と不善の業の行為者と》それらの果報の《享受者》と〕〔束縛と解脱を現わし出す「自我」といわれるもの、それが何らか存在するというそのような見解が生じている〕が、〔彼らの自我があるという見解を除くために、「自我はない」とも説かれた。〕

〔或る善き所化〔の衆生〕たちは善根の集まりが成熟し、生存の河を渡ることができ、勝義の法話の器である。彼らには〕〔「自我と無我は何ら存在しない」と説かれた。〕

《或いはまた別に考察される。或る異教徒は、「諸行は自我がなく、各々の刹那に滅する性質のものであるが、或いは別の時に決定して存続するものに自我がないならば、業と果報がないことになると考えて、恐怖をいだく者たちが》《「自我はある」と仮に説いた。》

《別の或る者たちは、「こ〔の人〕は身体を感覚器官と意識の集合体に過ぎず、こ〔の人〕には因と果とから想定された自我は自性として存在しない。自我のない、決定して存続しない、〔主体的に〕統轄されることのない、衆生として数えられるこれら諸行には輪廻はあり得ない」と考えて、因果関係に盲目となった者たちは》《「自我はない」とも主張する。》

《一切の法を直覚する智に入られた諸仏世尊は》《「自我もなく無我も何らありはしない」と説かれた。》

【解説】 『無畏』は第一説では（一）有我、（二）無我、（三）非我非無我を仏の対機説法と解釈し、（一）では『梵網経』に見られる「この世間はない」等のアジタの虚無論の否定、（二）は輪廻の因果を貫いて存在する有我の否定とする。第二説は第一説の裏返しで対

論者の主張を紹介しただけであるから、第一説の（二）の対論者の主張が先で、（一）の対論者の主張が後となる。第二説の（三）だけは仏の主張となる。仏護は『無畏』の第一説を［ ］で示したように採用し、『無畏』が異教徒の見解の理論面だけを説いているのに対して、彼は異教徒の考え（意向）や資質（性向）、裏から言えば、彼らの機根を、（一）の場合は「誤まれる理解に執着している」等、（二）では「無我ならば、すべては無意味になる」という妄想（見解）をいだいている等と具体的に説き加えているだけである。（三）の場合は（一）（二）の対論者の機根に対して「勝義の真実在の教師」という、帰敬偈の「説法者の第一人者」を更に明確にした仏の徳質を挙げている。彼はその教えに「この幻は凡夫のたわ言である」を加えているので、「中阿含長寿王品　浄不動道経第四」（大正一、五四二中、『ことば』Ⅰ（一七八頁註三六九参照））を念頭に置いていたことになる。第二説では有我論者を「真実在の見から眼を背けて一切智者であると慢心し、自分の理論に盲従する者、無我論者を思考が惑乱した虚無論者と決めつけ、一方仏を「障害のない解脱智を得た一切智者」等と真智の人であることを強調しているだけであるが、彼はここでも非我非無我の教説を中道で縁起とする。第二四章の三諦偈の思想を仏説の代表としていることになる。

清弁は具体的に自我を認める二経文を教証とする反論を想定している。第一説の（一）では「この世はない」といった虚無論だけでなく、道徳上の業の因果関係を否定するアジタの主張も並記して否定する。（二）の有我論の否定の場合は、インド諸哲学の解脱論に一定の評価を与えながら、有我論が障害になって完全な真の解脱が得られないので、仏は自我を否定されたとする。（三）の非我非無我の仏説の場合は特に大乗仏教の教説の器であることを強調するだけである。第二説では《 》に示したように彼は『無畏』の全文を借用し、（二）ではローカーヤタの思想を説く偈を引用し、（三）では『無畏』の「一切法を直覚する智」を無戯論の証悟、我と無我の空といったこの章の所説によって敷衍しているだけである。

月称は第一説では相矛盾する有我と無我を説く経文を並記し、この偈を仏の教えの意図の探究とする。彼はすべての衆生を上中下品の三種の所化とし、（一）を下品の虚無論者、反道徳者、唯物論者、自然論者とし、不善業道から道徳の立場に立ち戻らせる意図で「我あり」と仮に説き、（二）の自我の実有に執着した善業道にいる中品の者を悟りの道に導く意図で「我なし」と説き、（三）は上品で甚深な法への信解が成熟した者の信解を確かめた上で非我非無我の中道を説かれたとする。彼はそれを専ら『ラトナクータ』等の教

証を引いて示しているのは、彼が仏教の理解には理論よりも信解が重視されることを示すであろうし、『法華経』等の経典の信解の立場を宗教の本質としていたからであろう。第二説には積極的に除くまでもないから触れただけなのか、(一)はサーンキヤ学派、(二)はローカーヤタ、(三)は眼翳の比喩によって無取得空の仏説とするだけである。

9　問うて曰く、若し我と非我と…〔第七偈の註釈〕

【無畏釈】〔ここで〔対論者は〕問う。《「戯論は空性において消滅される」と説かれたこと、》それの論理は何か。

ここで答える。—第七偈a—〕

言葉によって表現される事物（artha）、瓶、布、車等を空性と見ることによって戯論が消滅する。《そこで言語で表現されるものを分別によって増益することから、言語表現を本質とする戯論が限りなく生ずるが、すべての事物の自性を離れていることを特徴とする空性を虚空のように直証（mion sum du byar (med pa)、『八千頌』の直証（sākṣāt √kṛ）と同語か）しないという仕方で直証して、すべての事物を不可説と見る》とき、言語表現を本質とする戯論は消滅するからである。

《「その言語で表現されるものはどのように消滅するのか」というならば、》答える。—第七偈b—

色等の心のはたらく境界（心の対象）を無自性と見ることによって言語で表現されるものが消滅する。《それも勝義としては成立・存在しないからである。》それの如実な見を得たとき、言葉で表現されるものは消滅するし、勝義の智を得たときには心のはたらく境界は消滅する。

その〔心のはたらく境界もどのように消滅するか〕というならば、答える。—第七偈cd—

色等の心のはたらく境界が、彼が如実に見るとき〔不生不滅の法性が涅槃のようなものであると覚知することによって、故に、それ故に彼の心のはたらく境界は消滅する。〕

【解説】『無畏』に従って、仏護、清弁は第五偈の戯論が空性において消滅する理由を説くと解釈する。『無畏』はこの場合は戯論を言語表現の対象（abhidhātavya）と対をなす言語表現（abhidhāna）とし、心の対象である事物の無自性空を悟ることによって言語表現の対象が消滅し、言語表現、即ち戯論が滅するし、心の対象は偈cdの「涅槃のように法性は不生不滅である」を内容とする悟りに

よって滅すると、空性、法性の悟りを強調する。仏護は『無畏』を簡潔にしただけであり、清弁は《 》のように『無畏』に従いつつ、悟りに関して自己の考え方を加えて、心行の滅を法性の自然なあり方とするのは、『無畏』の「直証しないで直証する」の解釈であろう。『無畏』、仏護はｂを… ldog pas so/ と理由句と訳しているが、清弁では ldog paho/ (D, Tsha, 187a4) と平叙文とし、「yasmāt を補うべし」というから原文は nivṛttaś cittagocaraḥ で LVP のように依格ではなかったことになる。

仏護は第七偈の註釈の次に、「この世は存在しない」等のアジタの虚無論と「法性は不生不滅」という中観派の空論との相違を取り上げ、空が無でないことを論じている。法性は法の本性として一般的には実有論と見られるが、あらゆる法の本性が不生即ち無と極め付ける反論があったのであろう。彼はその違いを無知と知で説明する。清弁は仏護の見解を批判して、彼の二諦観によって相違を説明する。月称もこの相違を取り上げるが、積極的に論じてはいない。ここでは省略する。

清弁はその前に自己自身の第七偈の三種の解釈を並記しているが、これも省略する。

月称も『無畏』以下と同じ戯論寂滅の理由を説くという解釈も認めないではないが、彼自身は直前の第六偈のｃｄの非我非無我の教説と関連付け、その教説が何も説いていない沈黙であること、さらに言えば、仏の八万四千といわれる説法は何も説かない沈黙と同事であることが、対機説法の真意であることを、この第七偈が主題としていることを論じているということができる。彼が独創的な思想家である所以である。

10　問うて曰く、若し仏が我と非我を説かず…〔第八偈の註釈〕

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕問う。勝義としてすべての事物は涅槃のように不生不滅の法性であるならば、世間の言説に於ける説き方はどのようであるのか。

ここで答える。―第八偈―

「すべては真実である」とは、《眼等の感官（āyatana）と色等の境が、言説諦と矛盾しないで存在するからである。》

「真実でない」とは、《勝義としては、依存して生じ、幻のように自性が存在しないので、現象している通りに存在していないからである。》

「真実でもあり真実でもない」とは、《〔二〕諦の両方のあり方を考慮しているからである。》「真実でもなく不真実でもない」とは、《現観（abhisamaya）の時には瑜伽の修行者は、あらゆるあり方であらゆる法の真実在性（tattva）を分別しないからである。》

或いは又、「すべては真実である」とは、《世尊は煩悩障を除くために〔眼等の〕内と〔色等の〕外の〔十二〕処が、自我と我所を離れた不動を特徴とすると知るべしと説かれたのである。》「真実でない」とは、《識を特徴とする自我は自我を所有するし、我所でもあるので、行為者と言われるので、聞き、考え、修習するものが、》である。「真実でもあり真実でもない」とは、《世間と論書の言説に依っているものは、》である。「真実でもなく不真実でもない」とは、《勝義の説明方法によれば、一切法は不生であるので、有分別〔智〕と無分別智の対境としてあり、事物のあり方としては真実でないと考察され、真実であると考察されているが、そのようなものでないものは、》である。「これが仏の教説である」とは、これら四種の順序（方法）によって衆生に利益を正しく得させるために、行なわれた教説、それが仏世尊の教説である。それによって多種の弟子の集まりに《機根や意向や性向や時機に応じて昇天や解脱の道を不顛倒に解説する》ので教説である。

【解説】『無畏』は前偈の法性を勝義そのものとし、この偈の四句を世間言説とする。同書は四句に二種の解説を並記する。第一説では、（一）根・境の十二処（一切法）は言説諦として真、（二）勝義として縁起であるから不真、（三）二諦両方として真不真、（四）瑜伽者の現観・無分別智では非真非不真。第二説では、（一）十二処は法有、（二）行為者等の主体、識である我我所は仮名であるから不真、（三）世間の言説では真、論書では不真、（四）勝義の教説。『無畏』はこの四種を悟りへの階梯の順序とする。仏護も『無畏』と同じく前偈の法性を勝義、この偈の前三句を世間言説上の真偽で、阿含（cf. LVP, p.370, fn.3, SN, III, p.138）を引いて世間の判断に仏も従うとする。第四句は勝義の仏説とする。清弁は先ずこの阿含を教証に真と不真の教説が説かれたとするが、後の二句には触れずに、《　》で示したように無畏の二種の解説を借用するだけである。

11　問うて曰く、仏は是の四句の因縁を以って…〔第九偈の註釈〕

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕問う。真実在の定義・特徴は何か。
ここで答える。—第九偈—
《〈他に依存せず〉とは、他人からそれを知ることはない。即ち［教えなしで自分で直覚し、自分だけで自覚されるべきものであるという意味である。］
〈寂静〉とは、自性を離れているからである。即ち事物の特殊な自性を対象とする分別の境界でないからである。
〈戯論によって戯論されない〉とは、言語表現を特徴とする戯論が寂静しているからである。
〈無分別〉とは、顕現がないので［「これは」と「これである」と分別されないからである。］
〈多数のものでない〉とは、法性は一味である故に多なるものでない。》
或いはまた［《〈無分別である〉ので、それ故に〈戯論によって戯論されない。〉戯論によって戯論されないので、それ故に〈寂静〉である。寂静であるので、》それ故に〈多数のものでない。〉多数のものでないので、それ故に《〈他に依存しない。〉》］と、同義語が説かれた。［これが真実在の定義である。］
【解説】 仏護の註釈は細部で若干の相違はあるが、全体としては［ ］に示したように『無畏』と同じである。強いていえば、彼は「他に依らない」（aparapratyaya）に本性の知、自覚を同義語として挙げて、真実在の定義として重視している。
清弁の偈の註釈は殆ど『無畏』の借用である。このことは彼が真実在の相には余り関心がなかったことを示すのではないか。彼はこの註釈の冒頭で中観派を「他派の分別したものの否定を真実在の証悟とし、定義を説かないならば、単なる誹謗者に過ぎない」という反論を紹介するが、これは帰謬論証に対する彼自身の批判を仮託したものであろう。彼は論証では自立的論証によって自己の主張を立証できるとし、ここでは龍樹は無分別智の境界である真実在の相を有分別妙観察智によって説かれたと会通する。
月称は第八偈の四句説法を真実在への悟入の方便とし、その真実在を第七偈の「言亡慮絶」に尽きるとするが、不可説であり、相は「ない」が、「ある」と増益して説いたものが、この偈の諸相であるとする。五種の相の解説は『無畏』以下と基本的には変らないが、彼が真実在の認識の比喩として好んで用いる眼翳の比喩によって第一の「他に依らない」という相の意味を詳しく説いている点が注目

される。

12　問うて曰く、若し諸法が尽く空ならば…〔第一〇偈の註釈〕

【無畏釈】［これも別の真実在の規定である。］―第一〇偈―

〈［実に或るもの（A）が或るもの（B）に縁って存在する。その或るものは先ずそれ（B）と同一でないし、それより別異でもない］故に断絶でもなく恒常でもない。〉この考察によって、同一のものでもなく別異のものでもなく、断絶でもなく恒常でもないことが説かれた。

【解説】　この偈の説く縁起を『無畏』と仏護は真実在の別の定義とする。清弁は前偈が「勝義の真実在」を説き、この偈は「世俗（観誓は世俗の真実在の相）、月称は前偈を「聖者の真実在の相」、この偈を「世間的な真実在の相」とする。龍樹自身は恐らくこの二偈で真実在の相を列挙したのであろう。

第九偈は空性、第一〇偈は縁起で、その同事性が真実在となろう。仏護は［　］の次に種子と芽の比喩で同一・別異、常・断を説明するだけである。

清弁は偈の縁起を因果関係と捉え、因と果の同一と別異を論証式で立証し、不断不常な因果の流れによって成立するとする。月称は偈の解釈では仏護と同じ種子と芽を例とし因果関係によって同一等を説明する。

13　問うて曰く、若し是くの如く解せば…〔第一一偈の註釈〕

【無畏釈】　―第一一偈―

［このように昇天と解脱の道を開く、〈同一のものでなく、多数のものでなく、断絶でなく恒常でない〉］［甚深な勝義の真実在を明らかにする〈それは〉世間の指導者である［仏世尊の教説の甘露］〉・《不死の境位を得る原因である。》

【解説】『無畏』は偈に龍樹が前章で用いた「昇天と解脱の道」「勝義を説く」甘露は「不死の境位を得る原因」であることを加えるだけである。仏護は実質的には［　］に「不死の位を得る」代りに「世間と出世間の安楽を得させるもの」を加え、仏世尊に一切智者等の称号を列挙し、甘露の実現を命ずる。清弁は偈を註釈に組みこむので、甘露の説明の《　》だけであるから、実質は『無畏』と変

らない。ただし彼は三乗の区別を認めるので、「教説の甘露」を菩薩（これは仏になる前の呼称か）は甘露を証悟し、利他行を行って説法して、しかるべきよき（bhavya）衆生に悟りの蓮華を開かせることという。声聞は甘露を聞思修して通暁し、涅槃を証得するとし、この場合の甘露は「苦を消滅させるもの」であるとする。月称は菩薩に触れず、清弁が仏を太陽、教説を陽光とするのに対して、太陽こそが苦の原因で、仏を龍王、甘露を雨に譬え、慈雨によって声聞を苦の滅の涅槃に導くとする。或いは清弁は太陽を生命の源泉とするであろうカシミール地方の出身、月称は太陽の熱が一切を枯れ尽す乾季を過ぎて雨季に入ると緑が一斉に甦るビハール等のインド半島の出身を暗示しているのかも知れない。

14 仏は実相に三種有りと説く…〔第一二偈の註釈〕

【無畏釈】 ―第一二偈―

［この世で修行をなし終えていない或る声聞たちは、］稀に《〈等覚者が出現せず、声聞たちが消滅してしまった、〉即ち〔悟りへの〕縁を欠いていても、》彼らの過去の修行を原因として生ずる《他に依存しない（aparapratyaya）〈独覚の智は遠離だけを縁として生ずる。〉》

《それ故にこの教説の甘露は成就した者にこの世と来世において不死の境位を得させるものであるので、自分を善かれと願う者は誠心誠意、それを成就すべきである。》

【解説】 仏護は［ ］の最後の、この教説の甘露を成就する者には「成果があるので、観察力を備え、輪廻の森林を離れ、不死の位を得ようと欲する者はこれの成就に努めるべきである、このことだけから勝義は必ず成就される」と、独覚への教示であることを鮮明にしている。清弁は「過去に修行をした者」を「離脱の智の薫習の蓄積によって浄化された智をもつ者」とする。観誓はここでも清弁と仏護の見解が同じであることを主張して、清弁の「かりにこの世で〔福智の〕資糧を積むことによって解脱を得られなくても、来世においてそれを必ず成就する」（D, Tsha, 191a4）という論拠によって、仏護の「積み終えていないことによって直ちに実現しなくても、それらの声聞にも来世には必ず成就する」（D, Tsa, 246a5）ということが説かれたのであると言う。この説明文では清弁と仏護のどちらを主としているとも取れなくはないであろう。「遠離」を身心の離脱とし、遠離、即ち「閑静な独居（hdu hdsi med pa）を因として

生ずる」と独覚の日常的生活法を結びつけている以外は『無畏』の借用。月称も遠離を心身の離脱とするが、「或いは善友を求めないこと」を加えているのは、章末の常啼菩薩大士が熱列に善友を求めた教証を念頭に、菩薩と独覚を区別したのであろうか。ただし彼もすべての衆生にとって悟りの原因は教説の甘露であり、身命を惜しまずに求めるべきであることを強調して締め括る。

観時品第十九

1　観時品 kālaparīkṣā（時の考察）、Tも同じ。『灯論』も『釈論』も羅什訳と同じ。

2　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。時は存在する。そしてそれは相待するものとして成立する。現在と未来は過去に相待し、過去と未来は現在に相待し、現在と過去は未来に相待して成立する。同じように、最高と最低と中位等と「一」等のものもこの同じ方法（順序）によって存在すると認めるべきである。ここで答える）―第一偈―

若因過去時　有未来現在　未来及現在　応在過去時（一）

pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apekṣya hi/ pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ// （一）

もし実に現在と未来が過去に相待しているならば、現在と未来は過去の時に存在するであろう。（一）

【無畏釈】〔現在と未来の時がもし過去の時に相待して存在するならば、そうであれば、現在と未来の時は過去の時に存在するであろう。〕どういう理由でか。というのはこの二つがそこに在るとき、相待しうるからである。そしてそれはあり得ないので、それ故に「現在と未来の時は過去に相待して成立する」という所説、それは成り立たない。

【解説】　羅什訳の「問」は『無畏』の訳。解答は『無畏』が「それはあり得ない」としている箇所を「灯に因りて明の成ずること有るとき…過去時も亦た応に無かるべし」と、あり得ないことを具体的にしつこいまでに繰り返して解説している以外は、『無畏』と同じである。仏護の対論者は過去・現在・未来の三時を仏が説かれている。存在しなければ説かれる筈がないから、三時は存在すると主張する。仏護の解答は先ず仏は「世間の言説によって三時を説かれただけであって、真実在としてではないとし、未来時の時、その同

じ時が順に現在時の時であり、過去時の時であるならば三時ではなく一時となるし、三時が別であるならば各々が常であるから時の考察は無意味となる」とする。次に第一偈をまったく別の「時というものがあるならば、自よりか相待して成立するかである」が、そのうちの後者による成立を考える者に対する解答とする。もってまわった解説となっているが結局、『無畏』と変らない。

清弁は章の冒頭の極り文句以外は対論者は論証式で問う。〔主張〕勝義として諸事物の自性はまさに存在する。〔証因〕因である故に。〔喩例〕灯のように。存在しないものは、因でない、亀の毛の布のように。〔連合〕諸事物の自性は三時をあらわしだす因である。〔結論〕それ故にそれはまさに存在する。清弁は答える。「言説の中にある諸行の生起が行為（kriyā）と言われる。そしてそれは事物そのもの（自体）の生起である。それ故に因と果と〔行為によって〕なされたものとなされないもの〔の組合せ〕よりして過去と未来と現在の時であると語られる。それ故に言説において別の行為と区別された行為だけを時であると認める。例えば雌牛の乳が絞り取られた頃合に至った後で今や子牛に飲む機会を与えると言うように（「因と果」以下も牛乳の比喩も文章不明。インドの農村で農民が乳を絞ると、次に木に繋がれた犢を放つ。犢は母牛から乳を飲むが、充分にないのでいらだつ。こんな光景を何度か経験した）。次に清弁は「勝義としてはそれはあり得ないように、そのように考察すべきである」とし、次に有為の事物より時は別で、常であると主張する論者を否定する。清弁の第一偈の註釈は簡潔で次の二点を説くだけである。（一）「時であるとき、同じ相待をもつので、過去時のように」という趣旨とする。（二）偈はいつか或るとき（kadā cit）が補われるべきである。同じ相待をもつものは同一時にも存在する〔が、そうでない場合もあるからである〕」。

月称の対論者は仏護と同じく三時を仏説とし、清弁が事物を三時を顕示する因とするのを、三時の仮名（prajñapti）の因とする。清弁は灯を比喩とするので「照らす」という認識の対象の面の顕示とするのに対して、月称は三時という言語表現をあらしめる因に改めている。その上で彼は清弁の「因と果となされたものとなされないものから、三時が区別されるという点を、明確な「生じて滅した事物の自性を過去と名づけ、生じて滅していないものを現在、自体を得ていないものを未来と〔名づける〕」と解説する。第一偈の月称の解釈は『無畏』等と変らない。

3　若し過去時の中に…何を以っての故に（ここで〔対論者は〕主張する。現在と未来は、その過去の時には存在しない。ではどう

なのか。それに相待して成立する。ここで答える）—第二偈—

若過去時中　無未来現在　未来現在時　云何因過去（二）

pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi/　pratyutpanno 'nāgataś ca syātāṃ katham apekṣya tam//（二）

さらにもし現在と未来がそれ（過去）に存在しないならば、現在と未来はどうしてそれ（過去）に相待して存在しようか。（二）

【無畏釈】［〈現在と未来がもしその過去の時に存在しないならば、それ（過去）に存在しないそれら現在と未来の時はどうしてそれ（過去）に相待するであろうか。〉どういう理由でか。というのは三者が共に集合しているときに相待はあり得るからである。］

【解説】 羅什訳はほぼ偈の繰返しの部分から「どういう理由でか」までは『無畏』と同じ。後は相待しない場合を加え、さらに三時の各々を別に説き、最後に、偈前の対論者の主張を引用して否定する。仏護の対論者は『無畏』の質問が余りにも無意味と考えたのか、内容を逆にして、「過去に相待するとき、過去に存在するのはどのようにしてか」に改めている。この逆にする手法は仏護の説法の方法と考えられる。解答の前半は『無畏』の借用、後半は過去に存在するならば、相待は無用であるから相待して成立することはあり得ないという結論を下す。清弁は第一偈と密接した別の誤りを説くと解し、「相待がある〔故に〕」という証因が説かれても、現在と未来は過去時にあると認めないならば、別の誤りがここにあろう」といって、第二偈を引用し、「相待があることがあるならば、現在と未来は過去時に相待して現在と未来として成立するであろう」と註釈する。月称は灯と闇は一方であるとき他方は存在しないので、矛盾するものであることによって、相待的に存在するとされるという反論を提示する。恐らくそのような反論が実際にあったのであろう。彼はそれを所証相似であると一蹴して、相待が成立するためには現在と未来も過去時に存在しなければならないが、存在するならば過去そのものと同じく、過去となるが、現在の状態が過ぎ去ったことが過去であり、現在の状態に到達していないことが未来であるから、現在と未来が過去ということは現在と未来がないことであるので、過去も存在しないと論じて第二偈につなげる。

4　問うて曰く…答えて曰く—第三偈—

不因過去時　則無未来時　亦無現在時　是故無二時（三）

anāpekṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoḥ/　pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate//（三）

さらに過去に相待しないでは、その二（現在と未来）の成立はありはしない。それ故に現在〔時〕と未来時は存在しない。(三)

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。〔現在と未来は過去に決して相待しないで成立する。〕

ここで答える。―第三偈ａｂ―

〔そして過去時に相待しないで、現在と未来のこの二つの時は自から成立することはありはしない。〕―第三偈ｃｄ―

〔このように現在と未来の二は過去の時に存在しないので相待はあり得ないし、過去に相待しないでもその二は成立しないので、それ故に、現在〔時〕と未来時も存在しない。〕

【解説】　仏護は『無畏』の借用。清弁はａｂの註釈で「現在と未来の原因である〈ａ〉、現在と未来の〈その二は〉原因なしでは〈成立はしない〉」。ｃｄでは「過去、未来、現在の言葉で表現される「時」はあり得ないからだという趣旨」とする。この「原因」を漢訳『灯論』では「何処に於いて」と訳しているようである。そうだとすると、羅什訳の「何れの処に於いてか現在時（未来時）有らん」の「何れの処」は「原因」の羅什の解釈で『灯論』の漢訳者はそれを採ったのか。月称は「時〔の存在を主張する〕論者」の「時はまさに存在する。そこに相待は無用である」という主張の否定とする。註釈は実質的に偈と同じで、相待しないことを驢馬の角に譬え、無いことと取る。羅什も相待しないでは現在と未来はないと偈に忠実に解説しながら、最後には一転して相待して有るので、真実には時は存在しないと、論理的には飛躍した中観派の結論に導いている。

5　―第四偈―

以如是義故　則知余二時　上中下一異　是等法皆無（四）

etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau/　uttamādhamamadhyādīn ekatvādiṃś ca lakṣayet//（四）

この同じ方法によって残りの二つの入れ替えられた〔時〕と上、下、中等と一性・単数等とを理解すべきである。(四)

【無畏釈】　―第四偈―

〔〈この同じ順序に従って残りの二つの入れ替えられた時と、上、下、中等と一性・単数、二、多等も知られるべきである。〉〕

【解説】『無畏』の註釈は偈に parivartaka が「時」であることを加えただけである。羅什も偈に大筋では従うが、「余の未来と現在

とも亦た応に無かるべく」は、「過去」に関して他の二時を論じた結果「過去」も無いことになったので、余の「未来」に過去、現在、「現在」に未来と過去を同じ順序で考察したとき、結論として、「未来」も「現在」も無いことになるというのであろう。

仏護は『無畏』の借用の後に、「未来」の場合と「現在」の場合を一偈以下の偈や註釈を適宜に改めアレンジして註釈している。清弁と月称は偈をａｂとｃｄに分け、ａｂの註釈は改めた第一、二、三偈に対応する適用偈を示しているだけである。ｃｄに関して仏護は「上中下等」の等を「初中終」と説明するが、同時に単なる相対概念である遠近、因果、大小、我無我、有為無為や一異でもあると列挙している。「単数等」については単数・両数・複数とし、それらはすべて真実として自より成立することはなく、世間の言説に関して説かれているだけだとする。清弁は「上中下」を仏護によったのであろう、人格上の区別、「上の性向をもつ者」(uttamaśīla) 等、上品、中品、下品としているだけでなく、「遠近」「有為無為」等、仏護と殆ど同じ相対概念をもあげている。彼は「一等」の等を明確に二、多等の数とし、「それと他とは二、その二と他は三、その後は多である」という。月称は「上中下等」の等を三事項からなるものに限り、善悪無記、生住滅等を列挙する。彼は「単数等」を文法学上の両数・複数に限定する。

羅什は上中下についても上の場合を例にして相待を論ずるだけである。「一」については「一異」同一と別異の場合と取り、数の問題ではなく、一異 (ekatvānyatva, tattvānyatva) とする点で、他の註釈とまったく異なる。

6　問うて曰く…答えて曰く―第五、六偈―

時住不可得　時去亦叵得　時若不可得　云何説時相 (五)

nāsthito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate/　yo gṛhyetāgṛhītaś ca kālaḥ prajñapyate katham// (五)

存続していない時は把握されない。把握されるであろうところの存続している時は存在しない。そして把握されていない時がどうして言葉で表現されるであろうか。(五)

因物故有時　離物何有時　物尚無所有　何況当有時 (六)

bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ/　na ca kaścana bhāvo 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati// (六)

事物に縁って時が〔存在する〕ならば、時は事物なしでどうして存在するであろうか。しかし事物は何ら存在しない。時はどうし

て存在するであろうか。(六)

Tはcを「…存在しないとき」と訳す。羅什の「すら尚お…何ぞ況んや」の方がむしろ著者、龍樹の真意を示しているように思える。

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。時は相待しないでも、まさに存在する。〔刹那、ラヴァ、ムフールタ、夜、昼、半月、一月、時節、半年、一年等の期間(量)を具えている〕からである。

ここで答える。―第五偈―

〈存続していない〉事物に何人も時を把握しないし、事物より別の〈或るもの、〉それによってその時の自性が〈把握されるでもあろうところの、存続している〉もの(法)〈は存在しない。そして把握されていない時がどうして言葉で説かれるであろうか。〉それ故に時というかなる事物もあり得はしない。〔ここで〔対論者は〕主張する。時はまさに存在する。〕〔前後、〔同時〕非同時、長時間、迅速等という〕〔特相(liṅga)が存在するから〕である。

ここで答える。―第六偈―

〈もし事物に縁って時が〔存在する〕ならば、時は事物なしでどうして存在するであろうか。〉どういう理由でか。〈しかし事物は何ら存在しない。時はどうして存在するであろうか。〉回転する火の輪のように。

【解説】 『無畏』は各偈毎に註釈を与えているが実質上は偈の繰返しであり、羅什訳も僅かに第五偈の註釈末に「若し時の相無くば、則ち時無し」という結論を先取りして加えているだけである。第五偈の仏護の対論者は殆ど『無畏』の借用に過ぎない。清弁と月称はほぼ同じ論証式で反論しているが、各々の文や句は『無畏』の文言を使用しているだけである。仏護の解答は、要するにムフールタ等の期間(量)は実体でなく幾らか過去、幾らか未来なものに「期間」を仮に説いているだけ(仮名)であるとし、特に刹那の場合、存続している刹那は存続しているから過去でも未来でもなく、「現在」は「滅する」ので現在と呼ばれるのであるから「存続するもの」は現在でもないと否定する。清弁は『無畏』を若干改め、対論者の量の説明(「この本は高い」等は仏護の註釈と重なる)の否定からなるだけである。月称は彼らと異なり、期間として語られる「刹那」等とは別の時という不変の(kūṭastha・クータに住する)実体が存在しないことを説いていると解釈する。第六偈の仏護の対論者も殆ど『無畏』の借用といってよい。

観因果品第二十

1　観因果品　「集合（和合）の考察」（sāmagrīparīkṣā）。T2と『釈論』は羅什と同じ。漢訳『灯論』の「因果和合」は「因縁和合」とでも考えないと意味をなさない。

2　問うて曰く…答えて曰く―第一偈―

若衆縁和合　而有果生者　和合中已有　何須和合生（一）

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi/　phalam asti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham//（一）

もし原因と諸条件の総体によって生じ、その結果が総体の中に存在するとするならば、総体によってどうして生じようか。（一）

T2はbのjāyateをskye gyur na（生じるとき）と訳す。清弁は「対論者の方法で果が」を「生ずるとき」の主部とする。T1ではskye ḥgyur siṅ（生じ）、かつまた（ca）と並列に訳している。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕［主張する。時はまさに存在する。どういう理由でか。時と原因と条件の総体よりして結果は成立するからである。］

そうであれば、総体とそれから生じた結果も存在する。

答える。―第一偈―

〈もし原因と諸条件の総体から結果が生ずるとき、総体にその結果がまさに存在するならば、〉その存在する結果が〈どうしてその総体から生じようか。〉それは成り立たない。

どういう理由でか。存在するものに生起はあり得ないからである。

【解説】『無畏』等の対論者は前章の「時」の存在の論拠として因果関係を解釈し、時と因と縁との総体があって始めて結果は成立するのであるから、時は存在すると主張する。仏護、清弁は、種子と地、水等の因縁の総体を例とし、季節（parvan）が不可欠だから

時は存在するとする。月称も時を協力因（sahakārikāraṇa）として因縁の総体とは別扱いにもするが、彼は『稲芉経』の「外の縁起」によるのであろうが、時を時節（ṛtu）とし、それを因縁の総体のなかに含めてもいる。彼は「内の縁起」にも時が不可欠であると説く。これらは章の順序に意味を認める『無畏』の解釈に従ったものであるが、龍樹自身は特に時と関連づけ、時の存在の論拠としてはいない。

羅什は『無畏』の註釈を採らず、時と関連づけていない。彼は種子と芽の例に言及しないが、対論者の立場を、因縁の総体から果が生ずるという素朴な事実に立った因果論とし、果は因縁の総体によっても総体でないものによっても作られないと否定される。

3　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。原因と諸条件の総体のなかに結果が存在しないとしても、そうであってもそれ（総体）より生ず。ここで答える）―第二偈―

若衆縁和合　是中無果者　云何従衆縁　和合而果生（二）

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi/　phalaṃ nāsti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham/（二）

もし原因と諸条件の総体によって生じ、その結果が総体のなかに存在しないとするならば、総体によってどうして生じようか。

（二）

第一偈のcの存在する（asti）が、「存在しない」（nāsti）になっているだけで、他はまったく同じ。T1とT2の相違も第一偈の場合と同じである。

【無畏釈】［〈もし原因と諸条件の総体から結果が生ずるとき、その総体にその結果がまったく存在しないならば、〉存在しないその結果が〈どうしてその総体より生ずるであろうか。〉それは成り立たない。どういう理由でか。無が生ずることはあり得ないからである。或いはもし無くても生ずるならば、そうであれば、それは生じたときも無であろう。生起において無が生じたとき、どうして有であろう。というのは牛が再び生ずることの、がないようにありはしないからである。］

4　復た次に―第三偈―

若衆縁和合　是中有果者　和合中応有　而実不可得（三）

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryām asti cet phalam/　gṛhyeta nanu sāmagryāṃ sāmagryāṃ ca na gṛhyate/（三）

もし原因と諸条件の総体の中に結果が存在するならば、総体の中に当然認識されるであろう。しかし総体の中に認識されない。（三）

【無畏釈】［さらにまた、—第三偈—

〈もし原因と諸条件の総体の中に結果がまさに存在するならば、〉］そうであれば、［その〈総体の中に〉］その存在する結果は、眼によって色形が見られるか、乃至、意によって概念的対象（法）が知られるように、〈把握され得るであろうが、しかし総体の中に把握されない。〉それ故に総体の中に無である（存在しない）結果が生ずるということ〔の主張〕は成り立たない。

【解説】　羅什訳は『無畏』と変らない。仏護は［　］の中の「その総体の中に」の次に「必ず存在しているそのものは、樹上の鳥のように〈認識されるであろう。〉そこにそれが在ったとしても認識されない。認識されないものがどうして存在しようか」を加えているだけである。

清弁は偈の註釈としては、「認識されないものは、そこには存在しない」という喩体・大前提に立って、「そこに認識されない故に」を証因として、総体の中に果が存在しないことを立証する論証式を説く。月称は「Aの中にBが存在する（しない）とき、Aの中にBは認識される（されない）」と、偈に沿って簡潔に説明するだけである。ただし彼らは存在しないものは認識されないというこの偈の所説に対する異議として『数論偈』（*Sāṃkhyakārikā*）第七偈が説く、存在するのに認識されない、認識を妨害する八種の理由、「甚だ遠くにある」等を挙げている。清弁は八種の順序も表現も『数論偈』に忠実であるが、月称は順序も表現も異なっているものもあり、各々の例示を自由に行なっている。清弁（観誓）はサーンキヤ学派の反駁とし、事物が存在しても認識されないことがあることになるので、清弁の上述の証因「認識されない故に」は「不定」の誤謬となるとする。月称はサーンキヤ学派の所説とはしていない。中観の論書では羅什の漢訳のみが現存する『百論』（「破因中有果品第七」経一八の釈参照）と『十二門論』（「観有果無果門第二」参照）に見られるが、どちらもサーンキヤ学派への言及はない。『中論』のこの箇所は議論の流れからしてこの八種の理由に言及しても不思議でない箇所であるが、仏護までが採り上げていないのは、彼が異教の思想に無関心で無視したのか、仏護の時代には未だなかったのか。

『百論』の註釈の著者、婆藪開士が中観系の論師として始めて論及したことになり、八種の順序は同じで、例示も『数論偈』に酷似しているから、『数論偈』の形成期を示すという考えも成りたたなくもないであろう。『十二門論』の場合は後の四種の順序と実例が異なっている。

5　復た次に（さらにまた）―第四偈―

若衆縁和合　是中無果者　是則衆因縁　与非因縁同（四）

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryāṃ nāsti cet phalam/　hetavaḥ pratyayāś ca syur ahetupratyayaiḥ samāḥ/（四）

もし原因と諸条件の総体の中に結果が存在しないならば、諸原因と諸条件とは「原因と条件とでないもの」と同じになろう。（四）

羅什訳と同じように梵偈もＴ偈もａｂは前偈の「存在する」を「存在しない」に変えただけである。

【無畏釈】［〈もし原因と諸条件の総体の中にその結果がまさに存在しないならば、〉］そうであれば、［〈諸原因と諸条件とは「原因と条件でないもの」と同じになろう。〉］［それは認められない。それ故に、総体の中に無である（存在しない）結果が生ずるということは成り立たない。］

【解説】　羅什訳の第一、三節は『無畏』と同じ。羅什、『無畏』、仏護の前半は偈の繰り返しにすぎない。仏護は最後の［　］の「それは認められない」の前に「そうであれば、すべてのものからすべてのものが生ずることになる」という誤謬を指摘しているだけである。最後の［　］内は仏護は若干表現が異なり、「「結果が存在する」ということはあり得ない」と存在の否定とする。

羅什の第二節の例示は羅什が加えたもの。

清弁は偈のａｂｃの註では、因の相（特徴）を（一）不共、（二）一、（三）自己の役目・目的を果す、（四）無間、（五）同分（sabhāga）生を挙げ、縁の相をそれと反対の（一）共、（二）多等だとし、偈ｄによって「因と縁の法（性質）である果を生ぜしめる能力がないことと果を欠いていることが説かれた」とする。彼は〔主張〕勝義として種子等の因と縁は果を生ぜしめないことはないと知るべきである。〔証因〕果を欠いている故に。〔喩例〕因と縁でないもののように。という推論式を示すが、ここでも推論式を「もとの問題」（prakṛtārtha）（偈ｄの所説）に役立つからだとする。月称は「因と縁でないもの」を「燃える（光を放つ）木炭」を例として

いるだけである。

6　問うて曰く…答えて曰く—第五偈—

若因与果因　作因已而滅　是因有二体　一与一則滅（五）

hetuṃ phalasya dattvā ca yadi hetur nirudhyate/　yad dattaṃ yan niruddhaṃ ca hetor ātmadvayaṃ bhavet//（五）

もし原因が結果に原因を与えて滅するならば、原因には〔結果に〕与えられたものと滅したものという二つの自体があることになろう。（五）

LVP は a が hetukaṃ phalasya dattvā/ で、ca を欠く。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕〔主張する。〕原因は結果に原因を与えて滅する。それ故に〕総体に結果が存在しなくても、結果は原因を具えてもいるし、上述の誤謬もない。

ここで〔答える。〕—第五偈—

《〈もし原因が結果に原因「の能力」を与えて滅するならば、そうであれば、〔結果に〕与えられたもの、滅したもの、それらが原因の二つの自体となろう。〉》それ（原因の自体が二つあること）はあり得ない。それ故に「原因は結果に原因を与えて滅する」というこのことは不合理である（「の能力」は清弁の付加）。

【解説】　偈 a b の「因が果に因を与えて滅する」という因果関係は以下の因果の諸検討の基本となる構造である。羅什は註釈を偈の内容だけに限定し、『無畏』のように総体に言及していない。対論者の反論中の「而も因果有れば」は「因が果のために因となる」ことを、因果関係が成立することだと言い換えているだけである。『無畏』はこの因果関係の第一偈からの総体との関係を会通し、総体に果がなくても果が因を具えているから問題はないという対論者の主張を想定する。これは偈の言語表現に捕われた意味のない反論で、仏護は、因によって果は成立し、諸縁はそれを援助するだけだから、因縁の総体に果があるか否かは問題にならないと『無畏』の反論を補強しようとしている。それに対して清弁は第五、六偈が「因を与えて滅するか、与えないで滅するか」というディレンマによる否定であることを強調し、「因を与える」ことを果に「因の能力を与える（果を生ずる）」こととする。月称はその「因の能力」を

「果を生ずる能力」とし、その能力は因にあって総体にはないので、総体に果があるか、ないかという考察は無意味であると、仏護の解釈を受けついで、それを因に内在する能力によって解決しようとする。答破は『無畏』も羅什も同じで、実質は偈の繰り返しである。

仏護の対論者は『無畏』の借用である［　］の次に、「滅したものは結果を生起させないので、原因を与えることもあり得ない。〔結果が〕あってもなくても結果に原因を与えることはあり得ない。存在する結果にさらに原因を与えることは何の役にも立たないし、存在しない結果に与えることはない」という理由を付け加えているだけである。

清弁も《　》の後に「与えると滅するという因の自体は別異であるので、それは言説としても認められない」と、勝義としてだけでなく、世間の論理（言説）としても認められないという。彼はこの対論者を「果が〔生ずる〕以前に存在しないと主張する者」とする。「言説としても認められない」理由は、清弁や観誓の註釈は果だけでなく、縁や総体を絡めているので解り難くなっているのではないかと考えられるが、「果に因〔の能力〕を与える」という表現と事実が成り立つためには「果に」の果が「因」が与えられる以前に受け容れるものとして存在しなければならないが、「以前に存在しない」と主張する対論者の立場では、それに能力が与えられ、そこに存在する特定の依り所である果がないから能力が与えられないからだ、ということのようである。清弁の註釈の結論「それ故に諸行は移行しない」云々は、観誓によれば、『遷有経』の「この世間から他の世間へ何ものも行きはしない。世俗として死と生として現われるものは、似たものの刹那の相続に基づいてそのようなものと誤想される。因と影像のように」(cf. D, Za, 127b7) の要約となる（この経文は『遷有経』には見られないようである）。これは「因を与える」ということを否定し、無移行の続生という縁起であることを説いていることになる。観誓は教証として『因縁心論』の第四、五偈を引用する。ただし第五偈のａｂは「印・鏡・アーマラカ・授経・酸の例によって」であり、ｃｄのＴは「蘊の続生に移行しない」と読んでいる（「十二支縁起解釈」一〇〇―一〇一頁参照）。月称は因に二つの自体があることは成り立たない理由として、（一）半分は恒常（原因にも結果にもある「与えられた因」の方の自体）という誤謬、（二）常と無常という相い矛盾する二つのものが一であることはない故に、を加えている。

7　問うて曰く…答えて曰く―第六偈―

若因不与果　作因已而滅　因滅而果生　是果則無因（六）

hetum phalasyādatvā ca yadi hetur nirudhyate/ hetau niruddhe jātam tat phalam āhetukam bhavet（六）

またもし原因が結果に原因を与えないで滅するならば、原因が滅したとき生じたその結果は原因のないものであろう。（六）

dのāhetukamはRではahetukam。

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕〔主張する。原因は結果に原因を与えて滅するのではなく、実に原因が滅した直後（無間）に結果が生ずるのである。〕

ここで〔答える。 —第六偈—

〈もし原因が結果に原因を与えないで滅するならば、〉〕そうであれば、〔〈原因が滅し、消滅したとき生じたその結果は〉無因であろう。無因より生ずることにならないだろうか。それ、原因のないものから生ずることは認められない。〕それ故に原因が結果に原因を与えないで滅するというこ〔の主張〕は成り立たない。

【解説】 龍樹の対論者は第五偈で龍樹が否定したのは、第一の因の自体である「与える因」であると取る。このことはこの偈のabで龍樹が対論者を「原因を与えないで滅する」立場とすることから明らかである。羅什はabを「若因不与果　作因已而滅」と訳す。このaは底本の返り点に従って「果に与えず」と読むのが、表現の上では梵偈に合うように見える。しかし次に来る梵偈にない「因と作り已る」が「因を与える」であるならば、矛盾していることになる。ここでは第五偈の対論者の主張である「果の為めに因と作り已りて滅し、而も因果有れば」に合わせて、「果の与めに因と作り已らずして而して滅せば」と読んだ。この方が梵偈の趣旨に適っていると思われるからである。ただし何故この場合には「ために」に「為」でなく「与」を用いたのかは詳しくない。

龍樹は対論者の主張を「因を与えないで滅する」立場とするが、『無畏』は対論者を、前偈の対論者の主張を認めず、前偈の龍樹の否定を是認した上で、「因が滅した直後（無間）に果が生ずる」ことを主張する者とする。これは偈のcdが否定の対象とした立場を明示したものである。その点では羅什は対論者の主張を偈の所説に従ったものに改め、『無畏』の加えた「直後・無間に果が生ずる」という点を採っていない。『無畏』も偈の註釈は偈の祖述にすぎない。羅什は『無畏』と同文で、『無畏』の「それは認められない」を第二節で「現見に」で始まる文で敷衍しているだけである。仏護は［　］に示したように『無畏』の借用といってよく、最後に「多く

の誤謬に堕するからである」を加えるだけである。清弁はこの偈をディレンマの第二選言肢として「与えないで滅する」場合とし、「果が無〔観誓本では無因〕より生ずることは認められない」と、『無畏』（・仏護）の註釈の要旨を述べ、「それ故に、滅した因は果を生じない。滅している故に。滅して長時に至ったもののように。」という推論式を加えている。この喩例は『無畏』の「滅した無間に」を意識して、「無間に果が生ずる」ことの否定を意図したものであろう。しかし彼は同時に「この点では矛盾・対立が存在しないので、このことを他人に教示する必要はない」と言っている。月称の註釈は偈の忠実な祖述にすぎないが、彼はこの偈が因の「与える」という自体の除去であることを意識し、この偈の中の滅が因の自体としての滅であることを強く滲ませている。

8　問うて曰く…答えて曰く—第七偈—

若衆縁合時　而有果生者　生者及可生　則為一時倶（七）

phalaṃ sahaiva sāmagryā yadi prādurbhavet punaḥ/ ekakālau prasajyete janako yaś ca janyate// (七)

さらに、もし結果が総体とまさに共に現われるならば、生み出すものと生み出されるものが同一時のものになろう。（七）

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。結果は総体と同時（共）に生ずる。

ここで〔答える。—第七偈—

〈もし総体と結果とがまさに共に生ずるならば、〉そうであれば、《〈生み出すもの、〉総体（原因）であるものと、〈生み出されるもの、〉結果（事物）であるもの、父と子のような、その二者は〈同一時に生ずることになる〉が、このことは認められない。あり得ない。》それ故に「結果は総体と共に生ずる」というこ〔の主張〕は成り立たない。

【解説】『無畏』と羅什は殆ど同文である。この偈の解釈では、父子と灯火と牛の二つの角の比喩が使い分けて用いられている。仏護の対論者は因縁の総体と果の同時生を灯火と光で例示し、第一、二偈の総体中に果があるかないかという考察が成り立たないことを示す。清弁はその灯火と光の比喩が両者の同時生だけでなく、因果関係にあることを示す比喩とする。「果が生じていないので因の能力を受けとることができないとき、因と相容れないので、果を生み出すものでないことは確かであるが、果と因縁の総体とは同時に生じているので、果を生みだすものである。例えば灯火と光は同時であっても因と果であるように」と観誓は解説する。月称は明確に

「同時に生じた総体こそが果を生み出すものである。灯火が光を〔生みだすもの〕のように」と説明する。

偈の註釈では仏護も清弁も［　］と《　》で示した『無畏』の前半を用いて、生み出されるものの前後関係を示す父子の比喩を用いて対論を否定した上で、仏護は同時生の場合は「これはこれの因である」「これはこれの果である」という因と果の区別の確立があり得なくなるという批判を加えるだけであり、清弁は同時性を父子を喩例にし、生み出すものと生み出されるものであることを証因に、果と総体との同時生を否定し、因縁の総体によって光をもつ灯火が言説としては生ずるので、灯火と光には因果関係がないとし、この否定は第六章第一〇偈に詳述されたとする。月称は第三の比喩として牛の二つの角等に生み出すものと生み出されるものがないことを挙げて反論を一蹴する。

9　問うて曰く…答えて曰く―第八偈―

若先有果生　而後衆縁合　此即離因縁　名為無因果（八）

pūrvam eva ca sāmagryāḥ phalaṃ prādurbhaved yadi/ hetupratyayanirmuktaṃ phalaṃ āhetukaṃ bhavet//（八）

また、もしまさに総体より以前に結果が現われるならば、原因と条件を離れた〔その〕結果は原因のないものであろう。（八）

前偈が結果の「総体との同時」の場合であるのに対して、この偈は「総体より以前」即ち清弁のいうように因中有果論を予想する。

偈bは前偈のb、dは第六偈のdとほぼ同じ。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕〔主張する。結果はまさに総体より以前に存在し、それが後に生じた総体によって現われる。灯によって瓶が〔顕現する〕ように。〕

ここで答える。―第八偈―

〈もし総体より以前に結果が現われるならば、〔そうであれば、原因と条件を離れた結果が原因でないものからあることになろう。〕〉これは認められない。大きな誤謬に堕するからである。それ故に「結果は総体より以前に存在する」というこの〔主張〕は成り立たない。

【解説】　『無畏』の「大きな誤謬」は偈も羅什以下も説くように無因生の誤謬である。清弁の対論者は『無畏』と同じ「先に生じて

いる果が総体によって顕現する」という見解をもつ。観誓はサーンキヤ学派の中の能力と顕現を主張する者」とする。偈ａｂを「もし因と縁の総体より以前に因と縁となしで果があるとき」とし、その果は無因生の誤謬になるし、顕現を既に否定しているので、そういう果の存在を所証とする顕現の存在を論証できないという。仏護・月称は偈の簡単な敷衍。

10　問うて曰く…答えて曰く―第九偈―

若因変為果　因即至於果　是則前生因　生已而復生（九）

niruddhe cet phalaṃ hetau hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet/ pūrvajātasya hetoś ca punarjanma prasajyate//（九）

原因が滅したとき、原因の移行が結果であるならば、以前に生じている原因が再び生ずることになろう。（九）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《原因が原因の自性（ṅo bo ñid, svabhāva）を捨てないで滅して、結果の自体として存続する。》即ち、〔原因が変化することによって結果が成立する。〕

ここで答える。―第九偈―

もし〈原因が〉原因の自性を捨てないで〈滅して〉結果の自体として存続し、原因の変化によって結果が成立するならば、〔そうであれば〈原因は移行するでもあろう〉が、生じはしないであろう。〕

さらにまた、この場合、原因は、同時に生じたものと以前に生じたものとによって、二種類と考えられる。そのうちで、〔〈以前に生じた原因そのものもさらに再び生ずることになる。〉〕

【解説】『無畏』の対論者の主張は偈ａを祖述した（一）「因が因の自性を放棄しないで滅して果の自体として存続する」と、（二）それを変化（pariṇāma）説で解説した二文からなる。サーンキヤ学派の変化説は『無畏』の時代には成立していたのであろう。仏護は恐らく放棄しなくても滅すれば無くなってしまうからであろうか、（二）の変化説による主張を主とし、「もし因という事物が前に滅したとき、別の状態を得ることが果であるといわれるならば」と敷衍して、（一）を事物（bhāva）と状態（avasthā）の概念を用いて会通しようとしている。彼は偈の移行を舞踊家が別の衣裳に衣裳替えをすることに喩え、移行があることは果が生じることにならないという否定であることを明らかにし、偈ｃｄを、別の状態への移行を果の生起とする見解の答破とし、変化という性質をもつ事物は、固

定して存続しないので何時でも生じないことはないことになるという帰謬で締め括る。

清弁は対論者をサーンキヤ学派の別派とする（観誓はサーンキヤ学派内の変化論の提唱者とするが、清弁は註釈の中では変化の概念を使用していない）。清弁は偈のａｂを註釈の中に組み入れて、「〈もし因が滅して果が〉因の自体であると認められるならば、そうであれば〈因の移行があろう。〉自性を放棄しない故に」と解釈する。こうして彼は移行をデーヴァダッタが家から家へ移動するという比喩で示す。舞踊家の比喩に比べて、単なる場所的移動であり、自性としては因と果が同一であることを強調する。偈のｃｄの解釈でも、因の自体として存在するものが因の自体を生ずる。即ち、因そのものが因そのものを生ずることは無意味であり、因の自性を放棄していない因の自体（因そのもの）を果というならば、果とは名のみであるし、因の自体を放棄することは、因が無いことを意味するから、因が果の自体として存続するということは成り立たないと否定する。

月称の対論者は、因と果とが別のものであれば、第五、六偈の「果に因を与えて滅するか、与えないで滅するか」という龍樹のディレンマによる否定の考察もあるであろうが、因と果は別のものでないから、上述の中観派の帰謬はそもそもありはしない。しかしだからといって因果関係がないのではなく、「滅した因が果そのものとして（phalātmanā）存続するというあり方で、因だけが果を生じ、総体が生ずるのではない」、と前偈と関連付け、この偈以下で総体が論じられていないことをも正当化している。月称の偈の解釈は『無畏』以下と同じで、彼は仏護の舞踊家の比喩を採用して、移行は（一）因が恒常であり、（二）再び生ずる必要がないし、無限遡及になると明確に誤謬を指摘している。彼は名称の区別や状態の区別から実在する事物（dravya）の区別は立証できないとし、清弁の因の自性を放棄しない因そのもの・因の形・性質をもつもの（svarūpa・bdag ñid, raṅ bşin）を果と名づけることは名のみであるという批判を採用し、最後に因の自性を放棄したものが、果という語で語られるものであるから、果の状態に因が果の自体として存在するという見解はでまかせのとるに足らぬ戯言だと一蹴する。

羅什はこの偈を一貫して『無畏』の変化の否定として解釈している。註釈ではａｂとｃｄの順序を逆にしている。ｃｄの否定は偈と同じ。ａｂは変化と因果の同一性・即是との矛盾による否定とする。彼は変化では果は名のみであるという清弁や月称と同じ否定を詳述している。

11　問うて曰く…答えて曰く—第一〇偈—

云何因滅失　而能生於果　又若因在果　云何因生果（一〇）

janayet phalaṃ utpannaṃ niruddho 'stamgataḥ katham/ hetus tiṣṭhann api kathaṃ phalena janayed vṛtaḥ//（一〇）

滅して消失している〔原因〕が生じている結果をどうして生じさせようか。現に存在しており、結果に内在する（結果に覆われた）原因もどうして〔結果を〕生じさせようか。（一〇）

LVP は偈 c が tiṣṭhannapi kathaṃ〔hetuḥ〕。月称は「tiṣṭhannapi 即ち、形が変ることのない（avikṛtarūpa）、現に存在している結果を覆った、〔即ち、〕結果と結合した（saṃbaddha）原因も、どうして〔生じている結果を〕生じさせようか」と敷衍している。T は d の vṛta を ḥbrel pa（結合する）と訳し、saṃbaddha を yaṅ dag par ḥbrel pa と同義語で訳している。仏護は「結果を具備した」（ḥbras bu daṅ ldan pa）、清弁は「vṛta とは集めた（tshogs pa）という意味」と取る。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。前もって存在している結果が、滅した原因によって生じる。

ここで答える。—第一〇偈ａｂ—

〈滅して消失してしまっている原因が、生じている結果を〉どのような論理によって〈生じさせようか。〉

ここで〔対論者は〕主張する。では前に存在している結果が現に存在している原因によって生じる。

ここで答える。—第一〇偈ｃｄ—

〈結果を所有し、現に存在している原因も結果を〉どのような論理によって〈生じさせようか。〉

【解説】　仏護は前偈の問答、「因が滅して果になる」という反論が、どうして移行と再度の生起になるのか、という意味のない対論者の疑問を提示し、そういう対論者の無知を愚弄しながら、心を集中して聴け、と前置きしている。恐らく彼は第一〇偈が次に示す四命題を含み、それらを否定するのは今までとは違って、そういう愚昧な者に対する説明になると考えたからであろう。彼は註釈で（1）滅した（存在しない）因が生じている（存在する）果を生ずる、（2）滅した因が生じていない果を生ずる、（3）存在する因が生じている果を生ずる、（4）存在する因が生じていない果を生ずる、という四種の命題を想定し、「あらゆるあり方で」と一応その四

命題をすべて否定している。月称もこの因と果との二種の二者択一を採用する。彼が「両方のあり方共に（ubhayathā）あり得ない」というのは、二種の因と二種の果が共にあり得ないということであろう。偈ａｂは四命題のうちの（1）の命題の否定である。月称が「石女の子が子を産むであろう」というように、滅した因は無に他ならないから、二種の果の選言以前に、因果関係そのものが否定される。月称のように羅什が偈ｂで、生じているという特定の果ではなく「能く果を生ぜん」と果一般の否定としたのは或る意味では当然といえよう。ただし月称は偈の文言に従って「滅した因には生じている果を生じさせる力がまったくない」とし、それが生じないことにも言及している。清弁は偈に忠実に「生じている果」を「再び生ずる必要のない果」と註するだけである。

『無畏』と清弁は偈の前半と後半を分けて別々に引用している。後半は前半の（1）と対をなす（3）の命題を論じているからであるし、特に次偈のａｂとも対となるからであろう。後半では前註で触れた「結果とvṛta」が問題になる。羅什は註釈では「与果合」と訳すので、vṛta が sambaddha（結合した）であると解釈しているが、偈では「因が果に在る」と訳す。恐らく因が果に包まれ覆われている（vṛta）ことは、裏からいえば、因が果のなかに在るということだからであろう。

羅什は果の存在を自明としているが、『無畏』、仏護等は、偈のｃｄを（3）の存在する因が存在する果を生ずるという命題の否定の方法と解釈する（その方法から先取りして対論者を（3）の命題を主張する者としたともいえる）。因が「果と結合する」ということは、果の存在を認めていなければ成り立たないからである。そうであれば果は既に存在しているのであるから、因は何の役にもたたない。清弁はその理由として「［果は因］自身の自体より別でないから、因自身の自体を、のように」、因は果を生じないと、因果の同一性を強調する。月称は前註で引用したように、現に存在する（tiṣṭhan）が「不変のあり方」であることを強調し、因（hetu）の因たる所以は、「つくりだすはたらき・力」（kāraṇa）すなわち、変化であるから、現に存在する因には因のはたらきはないとする。

しかし次偈の前半などから見て龍樹自身は、因果関係というものは、例えば稲の種子からは稲の芽だけが生ずるという特定性、必然関係は因が「果と結合している」ときのみ可能となると考えていたように思われる。

12　問うて曰く…答えて曰く―第一一偈―

若因遍有果　更生何等果　因見不見果　是二倶不生（一一）

athāvṛtaḥ phalenāsau katamaj janayet phalam/　na hy adṛṣṭvā na dṛṣṭvāpi hetur janayate phalam//（一一）

或いはもし結果に内在していなければ、それはどのような結果を生じさせるであろうか。というのは原因は〔結果を〕見ていなくても見ていても、結果を生じさせはしないからである。（一一）

LVP は c を vā dṛṣṭvā vā、R は ca dṛṣṭvā vi、叶本は ca dṛṣṭvā ca。

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。結果と結合していないその原因が結果を生じさせる。

ここで答える。―第一一偈ab―

〈或いはもしその原因が結果と結合していないならば、それはどのような結果を生じさせるであろうか。〉どういう理由でか。生じてないし以前に存在していない結果は原因と結合していないからである。

さらにまた、―第一一偈cd―

《この世では眼根（-indriya）は眼識（-vijñāna）の原因であり、それは色を見て眼識を生ずるか、見ないで生ずるかであるが、両方のあり方は共に成り立たない。どういう理由でか。

見ているならば、無意味になるからであり、見ていないならば、縁がないからである。》

【解説】 偈abのavṛta（結合していない）が、羅什では遍有になっている。恐らくathāvṛtaḥを羅什はatha-āvṛtaḥと読んだのであろう。羅什がabに註釈を加えていないのはこの読み方では前の偈の後半と実質同じことになるからであろう。彼は偈を分けて引用することはしないので、導入註はabのみに、偈後の註釈はcdのみに関説するという変則的で不自然なものとなっている。『無畏』、仏護、月称はcdを「さらにまた」、清弁は「今や次に」で始め、それまでを結果一般（sāmānya）の否定とし、cdが別の主題であることを鮮明にしている。

　abの否定は『無畏』では無である結果は原因と結合し得ない、というものであり、仏護はそれを存在しないものは「結果とも言えないからだ」とし、因に無を生じさせる力があるなら、兎の角をも生じさせ得るという否定を加えている。清弁はaを「原因が結果と結合していないと説く論者には」と解し、「結果は空（無いの）であるから（証因）、それ（結果）とは別のもののように（喩例）」

と解説するだけである。月称はさらに徹底し、「結果と結合していない原因は、すべての結果を生ずるか、何ものも生じないか」になると否定する。

なお漢訳『灯論』の第一〇偈は第一〇偈のａｂを敷衍したもので、第一一偈が第一〇偈のｃｄと第一一偈のａｂからなる。清弁は第一一偈の註釈の後で、「見る」を「増益する」と解釈する見解を否定するなかで、第一〇偈ｃｄと第一一偈ａｂを並置して、「そこで説いたことと違いはないから」と否定している。恐らく漢訳『灯論』はこれを第一一偈としたのであろう。

偈のｃｄを『無畏』は視覚機能と眼識（視覚）という特定の場合に限定している。清弁は偈ｃｄの前に『無畏』の全文を引用している。彼が上述のように、それまでを〔原因・〕結果一般としたのはこのためであろう。しかし彼が「見る」を「増益する」とする第二説を説いたのは、この認識論的解釈に満足できなかったからであろう。増益も無を有と顛倒して認識することでもあるが、清弁はそれを存在論的に捉え、原因に結果を増益・有とするか無とするかの問題に摩り替えている。

羅什は否定の内容は『無畏』の否定を具体的に示しただけであるが、認識論の問題に言及していない。仏護も同じである。その点では月称も同じであるが、月称はさすがに「見ること」＝「認識すること」が認識機能でないものにはあり得ないという問題を取り上げている。彼はその論難はサーンキヤ学派やジャイナ教徒など対論者が負うべきものであると答えている。彼は龍樹のこの否定が全く荒唐無稽の言説であるので、その責任を対論者に転嫁したのであろう。或いは「見ても見なくても」は「隠されていなくても隠されていても」ということか。

羅什は次に第一二、一三、一四偈を一括して掲載し、過去・現在・未来の結果の順序で、梵本の偈の順序と一致する。しかしＴ２の諸註釈では過去・未来・現在の順序で第一三偈と第一四偈が入れ替えられている。次の『無畏』の和訳はその順序に従っている。

13　復た次に――第一二～一四偈――

若言過去因　而於過去果　未来現在果　是則終不合（一二）

nātītasya hy atītena phalasya saha hetunā/ nājātena na jātena saṃgatir jātu vidyate//（一二）

過ぎ去った（以下、過去の）結果が、過去の原因と、生じていない（以下、未来の）〔原因〕と、生じている（以下、現在の）〔原

因〕との結合は全くない。（一二）

若言未来因　而於未来果　現在過去果　是則終不合（一三）

na jātasya hy ajātena phalasya saha hetunā/　nātītena na jātena saṃgatir jātu vidyate//（一三）

生じている結果は、生じていない原因ともなく、過去の〔原因〕ともなく、生じている〔原因〕との結合も全くない。（一三）

若言語在因　而於現在果　未来過去果　是則終不合（一四）

nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā/　nājātena na naṣṭena saṃgatir jātu vidyate//（一四）

生じていない結果は、生じている原因ともなく、生じていない〔原因〕ともなく、滅している〔原因〕との結合も全くない。（一四）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。原因は結果をまさに生じさせる結果の原因である故に。

ここで答える。〔この世でもし原因が結果を生じさせるとするならば、結合して生じさせるかであろうが、原因と結果には結合は決してどうしてもあり得ない。どういう理由でか。〕—第一二偈—

《〔〈過去の結果の、過去の〔原因〕と不生の原因との結合は決して存在しない。〉過去と未来との結果と原因は存在しないからである。〈過去の結果と生じている原因との結合も全く存在しない。〉結果が存在しないからである。〕

—第一三偈（羅什訳・梵偈は第一四偈）—

〔〈生じていない結果の生じていない〔原因〕と過去の原因との結合は決して存在しない。〉過去のと未来の結果と原因は存在しないからである。〈生じていない結果と生じている原因との結合も全く存在しない。〉結果が存在しないからである。

—第一四偈（羅什訳・梵偈は第一三偈）—

〈生じている結果の生じている原因との結合は決して存在しない。〉〕原因と結果の二つが同時に存在することは矛盾するからである。「これはこれの原因である」、「これはこれの結果である」というこのような原因と結果とはあり得ないし、そのようである二者には結合もあり得ないからである。〔〈生じている結果と生じていない〔原因〕や過去の原因との結合は決して存在しはしない。〉過去の〔原

因〕と未来の原因は存在しないからである。〕》

【解説】『無畏』は各偈を註釈ではただ二つの命題に分けて、それぞれの原因や結果が存在しないことを理由にして否定しているだけである。『灯論』は《　》で示したようにこの三偈の註釈は『無畏』そのものといってよい。仏護も〔　〕のように『無畏』と同じであるが、第一四偈で傍線で示した、無でなく「矛盾」を理由にして否定する箇所を、波線のように改めているだけである。「これはこれの原因である」等は第七偈の仏護註等にも見られる。彼の説法調の説明法である。月称は因果関係は生じさせるものと生じさせられるものの関係で二者の結合が不可欠である。そこで過去等の三時の因と果の都合九通りの組合せを検討して結合があり得ないことを論ずると手際よく整理している。第一四偈の現在の因と果との同時性について、彼は現に存在する相互に依存しない二者の結合を否定する。仏教では因と果が同時に生じ、相互に因となり果となる関係も認められるが、彼は観誓が「世俗としては因は先で結果は後という法則」(D, Za, 128b4) というように世俗の因果関係の上に立って同時性を否定しているのであろう。

14　復た次に—第一五偈—

若不和合者　因何能生果　若有和合者　因何能生果（一五）

asatyāṃ saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam/　satyāṃ vā saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam//（一五）

結合がないとき、原因がどうして結果を生じさせようか。結合があるとき、原因がどうして結果を生じさせようか。（一五）

【無畏釈】このように三時の原因と結果とに結合は決して存在しない。それ故に「原因は結果をまさに生じる。結果の原因であるから」という所説（第一三偈の対論者の主張）、それは成り立たない。—第一五偈ａｂ—

存在していないからである。—第一五偈ｃｄ—

存在しているからである。

【解説】羅什は「復次」で始めるが、『無畏』が第一三偈に先立つ対論者の所説の否定の結論とするように、第一三偈以下の結論である。他の註釈も皆同じ解釈をする。仏護はａｂでは三時の因と三時の果はあらゆる場合に結合があり得ないこと、ｃｄでは存在する果は再び生じさせられないし、因のはたらきもないという理由をあげる。月称は基本的には仏護に変らないし、清弁はａｂでは、〔主

張〕勝義としては因は果を生じさせない。〔証因〕結合がない故に。〔喩例〕地上と山の上に置かれた種子のように（漢訳のように地の上に播かれた種子は芽を出し、山の上のは芽を出さないが、勝義としてはどちらも果（芽）を出さないことか）。という論証式を示し、次に因と果は対立しないので因果の結合を主張する者にも、因が果を生じさせるときには因であるが、果を生じさせないものは因でないので、因でないものがどうして因となろうか。因が果を生じさせ終ったときも、生じさせられるものは何もないので、因性はない。因の説明・分析をしたときも、言説の真理を成立させたとしても、勝義としてはそれに適う何ものも説くことはできない（不可説である）と答えている。前のように生は無意味になるからであるという趣旨だとするだけである。

月称は偈ａｂを「〔主張〕因は果を決して生じない。〔証因〕結合が存在していない故に。〔喩例〕石女の子のように。という趣旨だ」とし、ｃｄも因と共在する果は更に生ずることが無意味であるし、共在しないものの結合も成り立たない故に、という趣旨だとするだけである。

15　復た次に—第一六偈—

若因空無果　因何能生果　若因不空果　因何能生果（一六）

hetuḥ phalena śūnyaś cet kathaṃ janayate phalam/　hetuḥ phalenāśūnyaś cet kathaṃ janayate phalam//（一六）

原因が結果を欠く（＝空である）ならば、どうして結果を生じさせるであろうか。原因が結果を欠いていないならば、どうして結果を生じさせるであろうか。（一六）

【無畏釈】　さらに原因に関して別の論述方法（paryāya）で考察する。—第一六偈ａｂ—

《結果を欠いているからである。例えばそれより別のもののようにと説かれた。》—第一六偈ｃｄ—

《結果を欠いていないから、例えば結果の自体のように、という趣旨である。》

【解説】　清弁は『無畏』の「別の論述方法」を恐らく「別の論破の道」（dūṣaṇamārga）に改め、ａｂ（とｃｄ）を「或る者の定説では原因は結果を欠く（欠かない）者に対する」論破とする他は、《　》に示したように『無畏』の註釈に或る種の権威を認めて、「と説か

れた」「という趣旨である」と扱っている。仏護は「結果を欠く（欠かない）」を「結果の自体を欠く（欠かない）」とし、ａｂでは砂利から胡麻油などの例によって否定しているだけであり、内容は羅什と基本的には同じである。月称も何も加えてはいない。彼がｃｄで用いた、デーヴァダッタが現に存在している子を生ませない、という例は、羅什の懐妊の例と類似するが、思想史的には直接関係はないであろう。

16　復た次に、今当に果を説くべし—第一七、一八偈—

果不空不生　果不空不滅　不生亦不滅（一七）

phalaṃ notpatsyate 'śūnyam aśūnyaṃ na nirotsyate/ aniruddham anutpannam aśūnyaṃ tad bhaviṣyati//（一七）

不空な結果は生じないであろう。不空な〔結果〕は滅しないであろう。不空なそれ（結果）は滅しないもの、生じないもの（不滅・不生）であろう。（一七）

果空故不生　果空故不滅　以果是空故　不生亦不滅（一八）

kathaṃ utpatsyate śūnyaṃ kathaṃ śūnyaṃ nirotsyate/ śūnyam apy aniruddhaṃ tad anutpannaṃ prasajyate//（一八）

空な〔結果〕がどうして生じようか、空な〔結果〕がどうして滅しようか。空なそれ（結果）も不滅・不生に堕す。（一八）

【無畏釈】　さらに結果に関して別の論述方法で考察する。—第一七偈—

生ずる以前に結果の（自体を欠〔かない〕結果は）生じも滅しもしない。〔どういう理由でか。自己の自体として確立・存在しているからである。〕

〔それ故に結果は〕生ずる以前に結果の自体を〔欠かないと分別するならば、常住の故にそれ（結果）は（も）不滅、不生にも堕す。〕

それは（も）認められない。結果は生と滅の性質（法）を具すと認められる。—第一八偈—

生ずる以前に結果の〔自体を欠く結果〕は生じも滅しもしない。どういう理由でか。自己の自体として確定・存在していないからである。

それ故に〔結果は〕生ずる以前に結果の自体を〔欠くと分別するならば、無の故にそれ（結果）も不滅、不生にも堕す。それも認め

られない。」結果は生と滅の性質（法）を具すと認められる。

【解説】『無畏』の第一八偈の註釈は傍点を付した五箇所以外は第一七偈の註釈と全く同文である。最初の「生ずる以前に…生じも滅しもしない」という文も同文になっている。「自己の自体」をどう取るかによって現行T訳のように同文でも理解できなくはないが、仏護、羅什の註釈や、『無畏』の「どういう理由でか」以下が第一七偈と第一八偈では不空と空という反対の立場で説いているので、第一七偈の「自体を欠く」を「自体を欠いていない」の誤記と見做すべきであろう。『無畏』は空（不空）を「果が生ずる以前に果の自体を欠く（śūnya・空）（欠かない（aśūnya・不空））」と定義している。羅什は『無畏』を若干詳しく説明したものである。第一八偈の解説が第一七偈と表現の上で異なるのは、偈、特に梵偈が反語を用いる点などで異なるからであろう。内容は両註釈共に説明を加えるまでもなく、明白である。

　仏護は第一七偈では『無畏』が理由とした「自己の自体として確立している」を「自性として不空」と同義語とし、第一八偈では「自体として成立していない」を「自性として空」とする。第一八偈では、dをabに合せて「生じようか滅しようか」と反語にする。彼は別にこの偈を果が無自性でも生滅するという立場の批判と取り、果でない別のものが生ずるならば、果は何にもならないことを指摘し、結論として『無畏』の［　］の部分を借用して、果は空であっても不生不滅であると説く。

　清弁は『無畏』の「別の論述方法（paryāya）」を「否定のために別の加行道」を説くと改めている。彼は第一説として第一七偈の「不空」を毘婆沙師の「縁起でない、生ずる以前に果の自体を欠かない（aśūnya）有、第一八偈の空をローカーヤタの無」とし、それらを否定する。毘婆沙師の不空な果の再度の生は無意味であり、生じていないものは無自性であるから滅もない。清弁は毘婆沙師の立場を次のような推論式で示す。〔主張〕存在するものはすべて不生と不滅という性質をもつと見られる。〔証因〕存在する故に。〔喩例〕現在の刹那のように。彼は第一七偈のcdをこの立場に対する龍樹の論駁と解釈する。果は生滅の性質のあるものと認められているので、偈のcdは観誓によれば、毘婆沙師が「未来の果が存在することによって不空と仮に名づけたものは不滅不生の誤謬にも堕す」という意味となる。第一八偈では観誓が「未生無と交互無によってすべての事物を空と認める」（D, Za, 137b6）というように、清弁はローカーヤタの定説を「果は生ずる以前には無の自性であるので果を欠いた自性であり、生じた後でも別の事物の自性は無い」という。

第一八偈のａｂはその定説の龍樹による論破であり、それを清弁は二種の推論式に改めて、生と滅を順に否定する。〔主張〕勝義として空が生ずることは理に合わない。〔証因〕無（＝未生無）である故に。〔喩例〕空華のように。これは「生」の否定である。〔主張〕勝義として穀粒〔果〕の自性において穀粒〔果〕でないものである無（dnos po med pa, abhāva）が滅することは理に合わない。〔証因〕穀粒〔果〕でないものは無い故に。〔喩例〕穀粒〔果〕でないものとして無のように。これは交互無による「滅」の否定である。清弁は第一説では第一八偈のｃｄを扱っていない。

　第二説では第一七偈の不空の空を、中観派の勝義として縁起の空性を表示する場合とする。この場合の不空は縁起する一切の事物以外のものであるから、言説としても空華のように一般に知られていない（aprasiddha）ので、偈は不空が不生と不滅の誤謬に堕すことを説くとする。彼は空の場合を中観派の空の論証とし、〔主張〕勝義として果は空である。〔証因〕生滅する故に。〔喩例〕幻のように。と論ずべきだとするようである。しかし第一八偈では龍樹は空を否定するので、清弁はここでも果を無を自性とする立場として、〔主張〕勝義として内の果は無の自性でない。〔証因〕生滅する故に。〔喩例〕外の果である幻のように（D, Za, 140b1）によって否定されたとする。

　月称は『無畏』、仏護と基本的には同じであるが、簡潔でより論理的に明確である。彼は不空の「自性として確立したもの」を「縁起したものでない」とし、生滅は認められるので、不空は否定されるとし、「空」を「自性として存在しないもの」とし、虚空をそのように存在しないものの喩例とする。

17　復た次に、今、一異を以って因果を破す――第一九～二四偈――

因果是一者　是事終不然　因果若異者　是事亦不然（一九）

hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate/　hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate//（一九）

原因と結果の同一性は決してあり得ない。原因と結果の別異性は決してあり得ない。（一九）

若因果是一　生及所生一　若因果是異　因則同非因（二〇）

ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ/　pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā//（二〇）

結果と原因が同一であるとき、生じさせるものと生じさせられるものは一性であろう。結果と原因が別異であるとき、原因は原因でないものと等しくなろう。(二〇)

若果定有性　因為何所生　若果定無性　因為何所生 (二一)

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati/　phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati// (二一)

自性の実有な結果を、原因がどうして生じさせるであろうか。自性が実有でない結果を、原因がどうして生じさせるであろうか。(二一)

因不生果者　則無有因相　若無有因相　誰能有是果 (二二)

na cājanayamānasya hetutvam upapadyate/　hetutvānupapattau ca phalaṃ kasya bhaviṣyati// (二二)

そして生じさせないものが原因であることはあり得ないし、原因であることがあり得ないとき、結果は何もののものになるであろうか。(二二)

若従衆因縁　而有和合生　和合自不生　云何能生果 (二三)

na ca pratyayahetūnām iyam ātmānam ātmanā/　yā sāmagrī janayate sā kathaṃ janayet phalam// (二三)

そしてみずから自己自身を生じないこの諸条件と原因との総体なるもの、それがどうして結果を生じさせるであろうか。(二三)

是故果不従　縁合不合生　若無有果者　何処有合法 (二四)

na sāmagrīkṛtaṃ phalaṃ nāsāmagrīkṛtaṃ phalam/　asti pratyayasāmagrī kuta eva phalaṃ vinā// (二四)

結果は〔因縁の〕総体によってつくられないし、結果は総体でないものによってつくられもしない。結果なしで、どうして〔原因と〕条件の総体が存在しようか。(二四)

T２のａは de phyir tshogs pas byas pa daṅ/ であるので「それ故に総体によってつくられないし」。梵偈のａ末の phalaṃ が tataḥ のような語であったのか。羅什の「是故」はT２と一致するので、T２が原形の訳か。

【無畏釈】 さらにまた、原因と結果とが同一性と別異性でないことに関して、別の論述方法（異門）で考察する。――第一九偈――

誤謬はどのようなものか。—第二〇偈—

そうであれば、原因と結果は同一性と別異性としてあり得ない。

さらにまた、結果の自性の実有と非実有に関して、別の論述方法で考察する。—第二一偈ab—

《〈自性が実有な結果が〉》生じたものであることは、《言説としても説明し難いからである。》—第二一偈cd—

《〈自性が実有でない結果が〉》生ずることも、《言説として説明し難いからである。》（偈aとその註釈では hbras bu ṅo bo ñid が hbras bu hi ṅo bo ñid の場合も見られる。今は -hi を除いて梵偈のように理解した。）［そうであるので、自性が実有な結果も実有でない結果をも原因が生ぜしめることはあり得ない。］—第二二偈ab—

このように［〈いかなる原因も結果を生ぜしめていないので、とき、それが原因であることはあり得ない。〉］

ここで［対論者は］主張する。原因は結果をまさに生じさせる。「これはこの原因の結果である」と語るからである。

ここで答える。—第二二偈cd—

［〈結果を生じさせる原因であることが存在しないとき、原因がないとき、その結果は何のものであろうか。〉］それ故に「原因は結果をまさに生じさせている。「これはこの原因の結果である」と語るからである」という所説なるもの、それは成り立たない。

ここで［対論者は］主張する。単に原因だけから結果は成立するのではないが、総体を得て結果は成立するし、時も総体の一部であるから、それ故に総体によって生じさせられた結果は存在する。

ここで答える。—第二三偈—

［〈結果を生じさせると想定されている原因と条件の総体であるもの、それは〉先ず〈みずから自己自身を生じない。〉どういう理由でか。総体は］《実体として存在しないからであるという趣旨である。》そのようにその〈みずから自己自身を生じさせない〉総体が［〈結果をどうして生じさせようか。〉］自己自身が成立していないからである。

或いはまた、結果はあらゆる様相で生起があり得ないから、それの総体も存在しないので、それが結果をどうして生じさせようか。結果が存在しないからである。—第二四偈ab—

〔このように、その総体が自己自身を生じないし、成立・存在していないので、〈それ故に総体によってつくられた結果は〔存在し〕ない。〉〕〔総体によってつくられた結果さえ、あり得ないとき、そのとき、総体でないものによってつくられた、〔すなわち〕無因より生じた結果もあり得ないので、はどうしてあり得よう。〕〔総体でないものによってつくられた結果も〔存在し〕ない。〕

ここで〔対論者は〕主張する。総体は実体としてまさに存在する。自己の諸部分より別のものでないからである。

ここで答える。—第二四偈cd—

〈結果は〉生じないし、実体として存在することはないので、それ故に〈どうして〔原因と〕条件の総体が存在しようか。〉そこで「総体は実体としてまさに存在する。自己の諸部分より別のものでないからである」という所説、それは成り立たない。焼けた種子のように。

【解説】 羅什は第一九—二四偈を一括して挙げ、一異によって因果を否定するとだけ註釈する。『無畏』がこれを第一九、二〇偈の考察とするように、直接的にはこの二偈の主題である。羅什はこれらの偈の内容が実質上は今までの諸偈の所説の繰り返しであるし、内容も明瞭で註釈を加えるまでもないと考えたのであろう。最後の二偈はこの章の第一偈以下の所説を結論として繰り返したもので、註釈は二偈の要約にすぎない。

『無畏』は第二〇偈を同一性と別異性の主張の誤謬を説くと解釈する。仏護は第一九偈が説く同一性と別異性のあり得ない理由とし、清弁は『無畏』と仏護を合わせて「どうしてか、順に誤謬を説くべきである」とする。月称は第一九偈は主張(pratijñā)だけを説いたものであるから、第二〇偈はそれを解明するために説かれたとする。『無畏』は偈が説く誤謬によって同一性も別異性もあり得ないと第一九偈の主張を結論として挙げるだけである。仏護は偈を実質的に繰り返した上で、同一の場合は父と子や種子と芽とが同一でないという比喩を挙げる。別異の場合は同じ種子と芽の比喩を用いながら、麦の種子は麦の芽の因であるが、稲の種子はそうでないことから、因と果は同一でも別異でもないという奇矯な結論に導いている。さらに一異の不成立(不存在)と、一異とは別のものもあり得ないことから因も果も存在しないと説く。清弁も別異を別の相続にあるものに限定しているが、月称は採らない。

清弁は同一の場合の因と果の同一を、第一〇章第一偈の「薪と火が同一ならば、行為者とその対象が同一になる」という論理の展開

(tshul) の薪と火の比喩が、欠点のある欺瞞に満ちた (sāvakāśavyāja) であるように、ここでも因と果を生じさせるものと生じさせられるものの、欠点のある同類喩とする。同時に彼は仏護の父子を世間で一般に認められた (lokaprasiddha) 同類喩 (sādharmyadṛṣṭānta) として、〔主張〕因と果とは同一性でない。〔証因〕生じさせる者と生じさせられるものである故に。〔喩例〕父と子のように。という論証式を提示している。清弁は先に触れたように、別異の場合には、〔主張〕因と果は別異でない。〔証因〕相続が別でない故に。〔喩例〕因の自己の自体のように。という別でない相続によって因と果が別のものでないことを立証できるとする。月称は同一の場合は生じさせるものと生じさせられるものの同一性を認めることになるが、父と子等が同一になるという誤謬になる、という帰謬によって否定し、別異の場合も、別異であれば、他者に存在しないで存在することになる、と同じく帰謬によって否定する。

第二一偈を『無畏』は果の自性が実有か非実有かというディレンマの考察とし、どちらも言説としても教示し難いので、因がどちらの果も生ずることはあり得ないとする。仏護は『無畏』の「教示し難い」を否定するかのように、自性の実有を「果が作られていなくても完全な形で存在する」等と平明で解り易く説明し、そういう存在であれば、因は別の何を生み出そうか。そのものを生み出すことは、生じているものには再び生ずる働きはないので成り立たない、と教示する。非実有の場合 śiṅ paṭa の花の喩例は不明であるが、当時の人々には周知の例であったのであろう。清弁は「実有」を「不動 (kūṭastha) な果が先に存在するという所論の方規」、「非実有」をローカーヤタの、果が先に無とする立場とし、《　》に示したように『無畏』の註釈を踏襲するが、「教示し難い」を、推論式の「主張等が上述の誤謬になる」こととし、第一七、一八偈で説いた誤謬とし、その二偈では果〔が無自性であることと無の自性でないこと〕を通して因が無自性であることを説くのに、この第二一偈では因そのものを通して因が無自性であることを説くので、繰返しではないという。この釈明を受けて月称は、相違は前の二偈が果が直接的に生という作用をする作者であることを否定するのに対して、この偈は因が果の生起という作用を惹起する者 (prayojaka) であることの否定であるからだとする。月称の註釈は実有の場合は「自性として現に存在していること」を〔証因〕、「現に存在する瓶」を〔喩例〕とし、非実有の場合は「自性として実有でないこと」を〔証因〕、「驢馬の角」を〔喩例〕とする、主張の主辞の形容句を証因とする推論式で否定するだけである。月称は果が影像 (pratibimba-ka) の場合は実有と非実有のディレンマは不定 (anaikāntika) であるから、ディレンマによる否定は無効だという、絶望的な反駁を

想定している。それに対して月称は影像であることは無自性ということで、中観派と同じことを説いていることになり、その立場では有自性の事物がないことは、それと相対的な無自性の事物もないことであるから、影像もないし、不定もないし、そもそも聖者は有自性であれ無自性であれ、影像そのものを取得していないと答える。

第二三、二四偈はこの章の冒頭の総体と果の問題に立ち戻って、果の否定が総体の否定であることを結論とする。羅什の註釈は偈の繰返しに過ぎない。

『無畏』はここで自身の冒頭の対論者の主張に立ち帰って、「因だけが果を生ずるのでなく、時をその一部分とする因縁の総体が果を生ずる」という反論を想定する。解答は果が不生であることを立証する論拠である偈の総体自身が生じない（即ち存在しない）理由として総体は実体でないことを加えるだけである。第二四偈に導く「或いはまた」に始まる解説は、結果が生じ（存在し）ない理由が、総体が存在しないからか、果そのものが存在しないからか曖昧である。第二四偈abは偈の平易な祖述である。cdでは、総体は総体の諸部分より別のものでないから、実体として存在するという反論を想定する。この対論者の主張する総体が実体であるという実体の意味は、総体という、因縁とは別の単一の実体でなく、個々の因や縁が実体であることが総体の実体性だというのである。解答は偈の「果なしで」を「果は生じないし、実体として存在しないこと」と解説する以外は偈と同じ。

仏護は第二三偈では『無畏』の想定した反論を省き、「実体として存在しないからである」を、総体は「多数であるからである」に改め、その教証として聖提婆の偈（後出）を引く。その後は『無畏』と同趣旨の註釈と「或いはもし自体が生じていない総体も果を生じさせるならば、生じていないものも生じさせるものとして現れるであろう」という帰謬を加えている。第二四偈の冒頭の「それ故に」（本補註一二五頁参照）を彼はこの帰謬に結び付けている。同偈のabでは「どうしてあり得よう」の次に「あり得るならば、父母なしで子が生まれることになる」という帰謬を加えるだけである。しかし彼は偈も『無畏』も中途半端で終っているような感がするためか、或いは特に『無畏』が「焼けた種子」という比喩で無を結論としているからか、次に二問答を加えている。第一の反論は中観派の論述は世間と多々矛盾するから問題にならないとして、「総体と果が存在する」という主張である。それに対して仏護は「果がないとき総体があると認める立場」と決めつけ、果がないときは総体もない、という中観派の従来の立場を繰り返し、教証として「世間

はまったく存在せず、総体において顕現している故に、それ故に事物は存在しない。事物がないとき総体も存在しない」という聖提婆の偈を引く。こうして彼は「時はまさに存在する」云々という彼の註釈の冒頭の反論が否定されたという結論を下す。第二の問答は、時も因も果も総体もなければ虚無論になるという反論を想定し、それらが有自性であることを否定し、彼の縁起観を示す仮名として成立すると答え、否定の真意が無の肯定でなく、縁起の肯定であることを主張する。

清弁は基本的には『無畏』に従っている。彼も先ず冒頭の「〔主張〕時は存在する。〔証因〕果の成立の因である故に」という対論者の主張の証因は、阿含を教証とし、果は時を一部分とする因縁の総体を得たとき生ずることから、証因の意味は不成立でないし、因だけから果が生ずることを認めないので、中観派の、因は果を生み出さないし、果も因によって生み出されないという所説は、成立しているものの立証（siddhasādhana）であるという対論者の反論を想定する。彼は総体とはただ集合体のみを仮に名付けたもので、言説としても実体でないので、総体自身が存在しないし、果を生み出さない。自身と果を生じさせることは迷妄を生み出す因に過ぎず、考察に耐えないから、対論者の証因は不成立で、中観派の所説も siddhasādhana でないと答破する。彼は偈の趣旨を「果を決して生じさせない。実体でない故に」ということとする。彼はここで上述の仏護の聖提婆の偈の引用を批判する。観誓は仏護のこの偈の註釈の前半（『無畏』註中の［　］と「多数であるから」と聖提婆の偈まで）を引用し、聖提婆の偈そのものは優れたものだが、第二三偈とは意図が異なると解説し、龍樹の偈は「因縁は自分自身を生じさせないから、果をも生じさせない」ことを説くのに、聖提婆の偈（gāthā）は「因縁より総体は別のものでない」ことを説いているからだとする。第二四偈abでは清弁は冒頭の「それ故に」を重視し、この章の所説全体を指して「それ故に」とし、この偈を結論とし、上述の対論者の証因「果の成立の因である故に」の意味の不成立という誤謬は除かれないとする。偈のcdを彼は、〔主張〕総体は実体としてまさに存在する。〔証因〕自己の部分より別のものでない故に。〔喩例〕総体の部分の自体のように。というサーンキヤの反論（D, Tsha, 203b3）の答破としてcdが説かれたとする。彼はcdをこのサーンキヤの推論式の「喩が不成立であるし、仮名有も〔部分と〕同一とも別異とも不可説であるから、証因の意味は不成立（証因の事実が存在しない）の故に」という専ら論証上の誤謬を説く趣旨とする。彼はここでは仏護が教証としている聖提婆の偈を同じく教証として採用している。観誓は第二三、二四偈ではそれまでの「因」の様々な否定が、総体にも適用されること等を具体的に挙げている。

詳細に検討した訳ではないが、ここでもこの章の論述に重複が多いことを示しているように思われる。最後に清弁は『遷有経』「指導者、仏世尊によって或る経（sūtrānta）に総体の見が教示された、それが、智慧を具えた菩薩によって勝義が仮名された地と説かれた」（傍線は観誓の註釈）が立証されたと説く。

月称は『無畏』註に沿う形で解説している。先ず因だけでなく総体が果を生ずるという反論を否定すると、次に総体が自ら自身を生ずるのか否か、というディレンマによって否定する。自己の存在を得ているもの（labdhātmabhāva）は再び自己を生ずることはないし、得ていないものは存在しないのだから生み出すもの（prayojaka）でない。彼は偈の解説では、自身を生じさせない理由として「自身に対する作用は矛盾する故に」（svātmani vṛttivirodhāt, LVP, p.232, l.13, p.406, l.11 は -nirodhāt、Tは bdag ñid la byed pa ḥgal baḥi phyir/ svātmani kriyāvirodhāt、Tは raṅ gi bdag ñid la bya ba ḥgal baḥi phyir, LVP, p.114, l.1, p.169, l.3）と「存在する〔総体〕（Tは自身）が再び生ずることは無意味である故に」を加えるだけである。第二四偈は結論であるが、彼はaとbとcdを分けて問答体で将棋倒しの論理によって、総体、非総体の順に果が否定されると、因を因たらしめる理由である果を生み出すものでない（nirhetuka）総体も存在しないということが第二四偈cdの趣旨であるということを結論とする。

観成壊品第二十一

1　**観成壊品**　梵本は「成と壊の考察」（saṃbhavavibhavaparīkṣā）。Tは梵本に同じ。漢訳は皆羅什訳と同じ。

2　**問うて曰く…答えて曰く—第一偈—**

離成及共成　是中無有壊　離壊及共成　是中亦無成（一）

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai/　vinā vā saha vā nāsti saṃbhavo vibhavena vai//（一）

壊は成なしに、或いは、〔成と〕同時に存在しない。成は壊なしに、或いは〔壊と〕同時に存在しない。（一）

前半と後半は成と壊を入れ替えただけである。bとd末のvaiをTはñid（強調）と解するが、虚辞であろう。清弁はñid（vai）と

いう不変化詞（nipāta）は詩の句の音節を充たす（pādapūraṇa）ためだと言う。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《〔時等はまさに存在する。成と壊の原因であるからである。〕》

ここで答える。―第一偈ａｂ―

〈壊は成なしに、〔成と〕同時に存在しない。〉

どのような論理によってか。

〔第二偈の註釈〕

答える。もし壊が成なしに存在するのであれば、成に依存しないものは原因なしに成立することになるので、それは認められない。

それ故に壊は成なしには存在しない。

〔第三偈の註釈〕

もし壊が成と同時に存在するのであれば、そうであっても各々別に成立しているので、原因なしに生起（存在）するであろう。すなわち〔成と壊とが〕各々別に成立しているならば、同時にあることが可能と考えられるので、それも認められない。それ故に壊は成と同時に存在しない。

ここで〔対論者は〕主張する。もし壊が成なしに、或いは〔成と〕同時に存在しないとしても、そうであっても、今現に成は存在する。

ここで答える。―第一偈ｃｄ―

〔第四偈の註釈〕

〈成も壊なしに、或いは、壊と同時に存在しない。〉

どのような論理によってか。

答える。もし成が壊なしに存在するのであれば、常で不変化であろう。世間において常で不変化なものは見られないので、それは認められない。それ故に成は壊なしに存在しない。

〔第五偈の註釈〕

もし成が壊と同時に存在するのであれば、そうであれば、相互に対立する二つのもの（artha）が同一〔の場所〕で同時に生起（存在）するであろう。成と壊という二つの対立するものが同一の事物に同時に存在することは矛盾であるので、それも認められない。それ故に成は壊と同時に存在しない。

さらに別に。法の境地に通暁している人は言う。もし成が壊と同時に存在するのであれば、あらゆる時に成は壊と結びつくであろう。だが、成があらゆる時に壊することはあり得ない。もし成があらゆる時に壊するのであれば、それはまったく存続（住）しないであろうが、それは存続すると認められる。それ故にこの論理によっても成は壊なしにも、〔壊と〕同時にも存在しない。

【解説】 冒頭の対論者の主張は清弁だけでなく、月称も採用する。仏護は［　］の後に一切時に一切から一切が生滅するという帰謬論証を、清弁は《　》の後に自立論証を、月称は仏護を裏から捉えて、特定の時によって生や滅があると説く。羅什訳の対論者は全く異なり、世間の事象はすべて壊敗（滅・nirodha か）の相をもつから、壊（vibhava）の存在だけを主張する。仏護以下は第一偈の『無畏』の四種の主張の否定の論拠を説く註釈は採らない。羅什訳も同じで、偈が説く四種の主張の繰返し。第一章第三偈の場合は、羅什は論拠を説くが、この場合は龍樹が第二偈以下で各々の主張を個別的に明確に否定しているからであろう。第二偈以下で龍樹は四種の主張を比喩で説明するので、『無畏』は第一偈の註釈で四命題の否定の論理・論拠を説いたのであろうが、羅什は『無畏』の上述の論拠を第二偈以下に移して、比喩と合せて註釈している。そのことは仏護以下にもいえる。

3　何を以っての故に——第二〜四偈——

若離於成者　云何而有壊　如離生有死　是事則不然（二）

bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā/　vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā/（二）

いったいどうして壊は成なしに存在するであろうか。死はまさに生れることなしに存在することになろう（T2は「死は誕生なしには〔ない〕ように〔そのように〕）。〔それ故に〕壊は成なしには〔存在し〕ない。（二）

偈dのudbhavaはsaṃbhavaの同義語。月称はここで帰謬論証の論理的過程を（一）pratijñā（論証式では立証されるべき主張・命題

を意味するが、帰謬論証では対論者の主張に方法・様態・理由を問う疑問詞 kathaṃ nāma を付して疑問文としたもの、この場合は偈のａｂが示す)、(二) 帰謬は対論者の主張があり得ないことを示す事例、(三) 結論 (nigamana)、という三支で示している。それに従って、偈のｃを帰謬 (prasaṅgāpādana) として訳し、ｄを結論としたが、Ｔ２はｃの vinaiva を med pa ltar = vinā iva と訳しているように、ｃを比喩とする。羅什もそう理解しているようである。そうであれば、羅什訳ｄの「是の事は」は、偈のａｂの意味となる。「是の事」は、しかし、比喩の内容を指すのが文脈からいって自然である。そうであれば、「…死有るが如き〔は〕、是の事は」となろう。

成壊共有者　云何有成壊　如世間生死　一時倶不然 (三)

saṃbhavenaiva vibhavaḥ kathaṃ saha bhaviṣyati/　na janma maraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate// (三)

どうして壊はまさに成と共にあるであろうか。というのは誕生と死とは同一時に決して存在しないからである。(三)

ｃの caivaṃ はリントナーの『改訂本』は caiva。成と壊を入れ替えただけの第五偈も caiva であるからこれを採るべきであろう。Ｔ２は羅什訳が「如し」と訳すように、bṣin である。ceva (ca-iva) か。さらに羅什訳の「然らざるが如し」は、vidyate でなく、yujyate であったことを示すか (梵偈の第五偈とその解説参照)。『無畏』は ji ltar (yathā) de bṣin du (evam) (…のように、そのように) と註釈する。月称の註釈では LVP は caivaṃ があるが、Ｒは T の de gñis ni (D, Ha,134a7) と同じ caite (それら (生と死の) 両者は) (TNP, p.233, 411.14)。もし偈ｃも caite であれば、vidyate は註釈のそれと同じ vidyete か。偈ｃの janma maraṇam を、LVP は janma-maraṇaṃ。

若離於壊者　云何当有成　無常未曾有　不在諸法時 (四)

bhaviṣyati kathaṃ nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā/　anityatā hi bhāveṣu na kadācin na vidyate// (四)

いったいどうして成が壊なしに存在するであろうか。というのは、諸事物には無常性は何時であっても存在しないことはないからである。(四)

【無畏釈】　さらにまた、——第二偈ａｂ——

壊は成なしにどのような論理によって成立するのだろうか。あらゆる様相であり得ない。比喩はどのようなものかというならば、—第二偈ｃｄ—

死は生なしにはないように、そのように壊も成なしにはない。

そこで、もし壊は成なしにはあり得ないので、成と同時にあると、こう考えるならば、

ここで答える。—第三偈ａｂ—

壊は成と同時にあるとどのような論理によって成立するのだろうか。あらゆる様相であり得ない。比喩はどのようなものかというならば、—第三偈ｃｄ—

死は生と同一時に存在することはないように、そのように壊も成と同時に存在することはない。

ここで〔対論者は〕主張する。もし壊が成なしに、或いは、〔成と〕同時に存在しないならば、そうであっても今現に成は壊なしに存在する。

ここで答える。—第四偈ａｂ—

成は壊なしに、どのような論理によって成立するであろうか。あらゆる様相であり得ない。どういう理由でかというならば、—第四偈ｃｄ—

それの自体であるから、例えば、事物の自己の自体のように。

そこで、もし成は壊なしであり得ないので、壊と共に存在するとこう考えるならば、

ここで答える。—第五偈ａｂ—

成は壊と共にあると、どのような論理によって成立するであろうか。あらゆる様相でもあり得ない。比喩はどのようなものかというならば、—第五偈ｃｄ—

生が死と同一時に存在することは妥当しないように、そのように成も壊と共に存在することは妥当しない。

【解説】 羅什がこれらの註釈を無視したのは、単なる偈の機械的な繰り返しであるからではなかろうか。

龍樹は第一偈で四種の立場を総括して否定すると、次の四偈で各別に四種を否定している。羅什は第一偈の註釈では偈を簡潔に略説し、「何を以っての故に」と、第二偈以下を第一偈の否定の論拠・論証を説いたと解釈し、第二、三、四偈を先ず一括してあげて、それに註釈を加えている。その註釈は本文と補註2の『無畏』とを比較すれば明らかなように、『無畏』の第一偈の註釈が殆どである〔第一偈ab＝第二偈の註釈〕中の「又た」以下の第二節は羅什の加筆であり、漢訳『灯論』にもあるが、Tにはないので、漢訳者が羅什訳から採ったものであろう。〔第一偈ab＝第三偈の註釈〕は『無畏』の問答体を下敷にしていると認められるが、羅什は壊が成と同時にあり得ない理由を加えている。『無畏』は第二、三偈の註釈では比喩を繰り返しているだけである。羅什はそのことを註釈に述べるまでもないとして省いたのであろう。羅什訳には他の註釈書にある第五偈を欠いている。羅什は第三偈を「成が壊と共に」と「壊が成と共に」という両方を含んだ「成と壊とが共に有らば」としているので、第五偈が不必要となったのであろう。ただし註釈では第一偈の四種の立場を偈の順序に従って説明しているので、羅什は第五偈を意識的に省略したのであろう。今、念のためにここに梵偈と和訳を示す。

sambhavo vibhavenaiva kathaṃ saha bhaviṣyati/　na janma maraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate//（五）

どうして成はまさに壊と同時に存在するであろうか。というのは、生と死とは同一時に決して存在しないからである（T2は「生と死が同一時に存在することは妥当しないように」）。（五）

この偈は梵偈もT1も第三偈の成と壊とを入れ替えただけであるが、T2はdが第三偈ではni ma yin bṣin/であるのに対して、この偈では、T1のni ma yin no/でもなく、du mi rigs bṣin.（na ... caiva yujyate）である。この点については第三偈の羅什訳「倶不然」参照。

4　復た次に――第五偈（『無畏』第六偈）――

成壊共無成　離亦無有成　是二倶不可　云何当有成（五）

sahānyonyena vā siddhir vinānyonyena vā yayoḥ/　na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate//（羅什訳は第五偈、他は第六偈）

或る二者の成立が、相互に〔他と〕共にあっても、相互に〔他が〕なしでも存在しないところの、その二者の成立がどうして存在

しようか。〔六〕

Tはbの vinā をこの場合には lhan cig ma yin par（共になく）と訳す。月称に見られる sahabhāvāsahabhāva-（共にあることと共にないこと）という表現によった意訳であろう。この偈は「成が壊と共か否か、壊が成と共か否か」を合せて相互にといっているだけで、第二偈から第五偈の要約にすぎない。羅什は註釈でも相互に触れていない。取り上げるまでもないからであろう。

【無畏釈】　―第六偈―

《このように考察するならば、》壊は成なしに、或いは〔成と〕共にあっても存在しないし、成も壊なしに、或いは〔壊と〕共に存在しないので、それ故に成と壊は成立しない。

それ故に、《それらは別の様相でどうして成立しようか。も存在しない。》〔そうであれば成と壊は存在しない。それらが存在しないならば、時等がどうして存在しよう。〕

『空七十論』にも、

有と無は同時に存在はしない。無なしで有はない。常に有と無があろう。有なしで無は生じない。（一九偈）

有なしで無はない。自としてもなく、他としてもない。そうであれば、有はない。それがなければ、無もない。（二〇偈）

有があるときは恒常であり、ないときは必ず断滅である。有があれば、その両方であろう。それ故に有は是認されない。（二一偈）

と説かれている。

【解説】　羅什は偈の前に余り適切とはいえない「復た次に」を置く。『無畏』にはそれさえないが、偈の次に「このように考察するならば」を加えて、この偈が今までの考察の結論であることを示す。仏護はその文言に「成壊が相互になくても共にあっても成立はあり得ない〔ので〕」を加えて偈の前に置いてこの偈が結論であることをより明瞭に示す。

羅什は共の場合、矛盾するものが同時にあり得ないことと、「離」の場合、無因となるという誤謬を説くが、『無畏』、仏護等はこの章の冒頭の成と壊の原因である時が成立しないという結論に導く。その点では清弁も月称も同じである。清弁は二つの《　》の間に偈そのものを組み入れ、「二者」が成と壊であることを註記し、偈のdの趣旨が「その二者の成立が全くない」ことだとし、そのことを

論拠にして、章冒頭の、時の存在証明の〔証因〕「成と壊の因である故に」の対象が不成立であるとする。月称は〔主張〕成と壊はまさに存在する。〔証因〕〔成と壊という語で〕表現されるべきもの（可説）である故に。〔喩例〕識のように、という対論者の反論を想定し、もし認めるならば、石女の子も認められるという問答を加えている。この余り意味のない「可説」への言及は、この偈に共在と不共在のディレンマによる否定だけでなく、d の katham nu khalu という疑問の強調によってであろうか、第三の共在と不共在とも「不可説」(avācyatā) という別の主張 (pakṣa) を読み込もうとしたからである。その第三の不可説を「混在」(miśrībhāva) とする見解、さらに共在と不共在と「規定され得ない自体」(anirdhāryamāṇasvarūpa) というヴェーダーンタ学派などで不可説と同義語とされた主張を挙げている。

『無畏』は結論の後に教証として『空七十論』の三偈を引用している。引用形式上は問題はないが、『無畏』では他に教証として他の論書の引用はないし、羅什や仏護以下にもこの三偈の引用はない。彼らが無視したと取れなくもないが、彼らの時代には『無畏』にそれらの引用がなかったのではなかろうか。

5　問うて曰く…答えて曰く―第六偈（『無畏』第七偈）―

尽則無有成　不尽亦無成　尽則無有壊　不尽亦不壊（六）

kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasyāsti saṃbhavaḥ/ kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca/ （羅什訳は第六偈、他は第七偈）

滅尽するものに成はないし、滅尽しないものにも成はない。滅尽するものに壊はないし、滅尽しないものに壊はない。（七）

【無畏釈】《ここで〔対論者は〕主張する。事物は壊を性質とするものであっても、生じた直後に壊するものではない。というのは生じた直後に住（存続）が存在し、その後に壊がある》ので、それ故に壊は成なしで存在するし、成も壊なしで存在する。

ここで答える。―第七偈―

〔偈aの註釈〕

絶え間なく壊し、日々の刹那毎に滅尽し消え去るもの、それが滅尽といわれる。水の流れのように、決して停まることがない、自性が得られないもの、それには成を分別することはできない。それ故に滅尽には成は存在しない。

〔偈bの註釈〕

恒常で不変で絶対に滅尽することなく、消え去ることのないもの、それが滅尽しないものといわれる。恒常でそれぞれの様相で必ず存続し、不変のもの、それに常住する（rtag pa）成（brtag pa）はあり得ない。それ故に滅尽しないものにも成はない。

〔偈cの註釈〕

或る滅尽するものに成がないところの、その〔或る〕ものに壊はあり得ない。それ故に〈滅尽するものに壊はない。〉

〔偈dの註釈〕

或る滅尽しないものに成はあり得ない。その〔或る〕ものにも壊はあり得ない。それ故に〈滅尽しないものにも壊はない。〉

このように或る事物が壊を本質とするとき、滅尽を具備しているので、それ（或る事物）に成は存在しないし、或いはもし生じた直後に壊しないならば、滅尽を具備していないので、それにも成は存在しないし、同じように、或る事物が壊を本質とするとき、滅尽を具備しているので、それ（或る事物）に壊は存在しないし、或いはもし生じた直後に壊しないならば、滅尽を具備していないので、それにも壊は存在しない。それ故に「事物は壊を本質とするのであっても、生じた直後に壊するのではない。というのは生じた直後に存続（住）が現われ、その後に壊がある。それ故に壊は成なしで存在するし、成も壊なしで存在する」と主張したことは妥当しない。

【解説】 羅什は全体としては『無畏』に従っているが、『無畏』が〔偈dの註釈〕の次に加える対論者の住の介在による無謬性の主張とその答破を省いている。『無畏』の陳述が舌足らずだからか、或いは羅什の時代以後の増広であるからかも知れない。清弁の対論者の主張は『無畏』と同じで《 》の中だけである。仏護の対論者も『無畏』と同じで、住があるので無謬であることを強調し、住があるならば、成と壊は一方がなければ他方もないし、同時にあることにもならないからだとする。月称は清弁までが認めた対論者の主張に対する答破とせず、唯だ「更に別に」とだけ述べて第六偈までとは別の課題とするだけである。

『無畏』は註釈の冒頭で尽を珍らしく美文調で解説するが、要するに尽はすべてのものが無常であることで、偈aでは無常な尽は無自性であるから成はない、偈bでは不尽即ち恒常不変なものに恒常な成はない、即ち不尽には成はない。偈cとdは偈aとbで尽にも不尽にも成がないことを示したので、両方共に成がないから壊もないことを説いたとする。仏護は無味乾燥な論理的因果関係で処理

している。彼は事物（bhāva）の問題とし、事物は無常で「自己の住に刹那程も留まらない」ので、滅尽する事物に成がない。成がないので住もないことを偈aは説くと解釈する。偈bでは成の時には成は滅尽しない、成は住となり住は後に壊すという対論者に、不尽なものは滅尽の相がないものであり、それは事物でないので、成はないし、無には「成がある」という言説さえもないと答破する。偈cdでは尽にも不尽にも成がないので住もない。住もないので壊もないと住を加えている点が『無畏』と異なるだけである。

清弁は偈aとcは推論式で否定する。偈aではaを〔主張〕とし、〔証因〕相矛盾する二性質は同時生でない故に。〔喩例〕生と死のように。偈cでは偈文を改めた、滅尽の傾向のある壊を具えるもの（即ち、偈の「滅尽するもの」）に壊は存在しないを〔主張〕とし、〔証因〕ここで〔更に壊を〕分別することは無意味である故に。〔喩例〕死の傾向のあるもののように。偈bでは不尽は尽の自性がないから、世俗としても対論者の主張するような、「生の直後に住があり、その後に壊がある」というあり方は成立しないからだとし、偈dでは再び論証式で否定する。〔主張〕は偈d。〔証因〕壊の自性でない故に。〔喩例〕解脱〔が壊の自性でない〕ように。

月称は成と壊が尽の事物か、不尽の事物の成が壊かというディレンマによる否定とする。偈aの場合は成と矛盾する尽という性質があるから、偈bの不尽なものは成・壊という事物の相を欠くから偈cの尽滅するものは存在しないし、存在しないものには依り所のない〔故に〕壊はない、偈dも不尽なものは成壊という事物の相と相容れないので存在しないから壊はないとする。

6　問うて曰く…答えて曰く—第七偈（『無畏』第八偈）—

若離於成壊　是亦無有法　若当離於法　亦無有成壊（七）

saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate/ saṃbhavo vibhavaś caiva vinā bhāvaṃ na vidyate/（羅什訳は第七偈、他は第八偈）

またまさに成と壊なしに事物（有）は存在しない。まさに成と壊とは事物（有）なしに存在しない。（八）

羅什とT2によって偈のabとcdを入れ替えた。叶本も入れ替えている。梵偈（T1）が逆になっているのは月称の解釈。叶本はdのbhāvaṃがbhāvān。

【無畏釈】《ここで〔対論者は〕主張する。成と壊はまさに存在する。事物の性質であるからである。》

ここで答える。—第八偈ab—

〈成と壊なしには事物は存在しない。〉どういう理由でか。或るものに成と壊がない、そのものは常住か無であるからである。そのうちで常住は世間では何ら存在しないし、無であれば、それは事物ではない。―第八偈ｃｄ―

〈事物なしには、成と壊は存在しない。〉どういう理由でか。事物がなければ、成と壊は基体がないからである。それ故に「成と壊はまさに存在する。事物の性質であるからである」という〔対論者の〕主張は成り立たない。

【解説】 羅什の対論者は成壊はさておき、ただ事物が存在すると考えても誤謬があるかを問う。『無畏』の対論者は成壊は事物の性質であるから存在すると主張する。清弁は『無畏』の《 》内の文言を〔主張〕と〔証因〕とし、〔喩例〕この世において存在しないもの、それは事物の性質でない。蛙の髻の頭飾りの宝石（月称の文句を採る。清弁では蛙の毛髪）のように。〔連合〕成壊は事物の性質である。〔結論〕それ故にそれらはまさに存在する。という推論式にしている。仏護の対論者は、とにかく事物は存在することを認め、成になっていないもの（ma byuṅ ba）はあり得ないので、成も成立する。成があるので、壊も成立すると主張する。月称の対論者も成壊の依り所である事物はとにかく存在するので、事物を依り所とする成壊は存在すると主張する。

『無畏』は性質である成と壊のない事物は無か常住となるが、無は事物（有）でないし、常住な事物は世の中にない（＝ａｂ）、そこで事物、即ち依り所がないので成と壊はない（＝ｃｄ）。羅什は同文であるが、無の場合は言うまでもないからであろう、省略しており、依り所を〔成と壊をなす〕者（誰）にしている。仏護は前偈との関係、偈の前半と後半の論理的関係を明確にし、表現は異なるが、内容は『無畏』と変らない。清弁は反論を論証式で示す。〔主張〕成と壊はまさに存在する。〔証因〕事物の性質である故に。〔喩例〕この世で存在しないものは事物の性質でない。例えば蛙の毛（月称は、頭髪中の宝珠）のように（以下〔連合〕と〔結論〕省略）。答破は、事物が存在せず、自性空であるものに成壊があると主張する論者のために、「勝義として成壊があるものは事物という名に相応しいが、そういうものは存在しない。それ故に〔主張〕〔第八偈ａｂ〕。〔証因〕事物は成壊の自体を具備している故に。という趣旨である。〔中略〕同じく〔主張〕第八偈ｃｄ。〔証因〕依り所がない故に。〔証因二〕依拠したものも成立しない故に。という趣旨である」。この清弁の第八偈を組み入れた註釈を月称は引用している（LVP, p.417, ll.1-9,『灯論』D, Tsha, 206a6-b2）。この引用は清弁の批判のためでなく、『無畏』以下の偈の前半と後半の順序でも成り立つことを承認していることを清弁の註釈を引いて示しているのである。

月称自身はａｂとｃｄを入れ替えて偈に註釈している。事物のない成壊はない（ｃｄ）。事物がない理由を「成壊〔という事物の性質〕がない」（ａｂ）とするだけである。註釈の使用テキストで何故ａｂとｃｄが入れ替っていたのかは明らかでない。彼が入れ替えたのか。

７　復た次に―第八偈（『無畏』第九偈）―

若法性空者　誰当有成壊　若性不空者　亦無有成壊（八）

sambhavo vibhavaś caiva na śūnyasyopapadyate/ sambhavo vibhavaś caiva nāśūnyasyopapadyate//（羅什訳は第八偈、他は第九偈）

成と壊は空なものにはあり得ない。成と壊は空でないものにはあり得ない。（九）

Ｔは caiva の eva を ḥthad pa ñid（決してあり得ない）、upapadyata eva と読んでいる。月称は (a)śūnyasya bhāvasya（空（不空）な事物には）とするが、『無畏』、仏護、清弁は svabhāva-śūnya (-aśūnya)（自性空（不空））な事物とする。羅什のａとｃの「性空・不空」は偈にもそれも持ち込んだことになる。

【無畏釈】〔さらにまた、〕―第九偈―

〔この世にもし成と壊がまさに存在するならば、その二は自性空な事物か〔自性〕不空な事物かに存在するであろう。そのうちで偈ａｂ。先ず実有でない、自性を欠く・自性空な事物には成と壊は決して存在しない。あり得ない。どういう理由でか。自性空なものには成と壊はあり得ないからである。真実には存在しないからである。〕

実有な、自性を欠かない（自性不空）事物にも成と壊は決して存在しない。どういう理由でか。自性として空でない、定んで存続し、不変化なものに成と壊はあり得ないからである。

【解説】　仏護は偈ａｂとｃｄを分けているので、扱い方が若干異なるが、〔　〕以外にも『無畏』の語句を用いている。清弁はこの偈と次偈を、「成と壊は事物の性質（法）である故に」という〔証因〕を否定する「別の道」とし、ａｂもｃｄも「推理によって否定されたからだ」とする。

月称の註釈は簡潔であるが、（一）成壊の依り所のないことを意味する「空なもの」の成壊は、空中に描かれた絵が存在しないよう

に存在しない。(二)「すべてのものは空である」ので、不空なものは「存在しない」故に(asattvāt)、成壊の依り所のないことを意味する不空なものの、依り所のない成壊はあり得ない。(二)のTは異なり、不空なものは有の自性をもつ(が、有の自性をもつものは、成じも壊しもしない)故に不空なものは、成壊の「依り所でないので成壊はあり得ない」。

8 復た次に(さらにまた)—第九偈(『無畏』第一〇偈)—

成壊若一者　是事則不然　成壊若異者　是事亦不然(九)

saṃbhavo vibhavaś caiva naika ity upapadyate/ saṃbhavo vibhavaś caiva na nānety upapadyate// (羅什訳は第九偈、他は第一〇偈)

成と壊とが同一であるということはあり得ない。成と壊とが多種(別異)であるということもあり得ない。(一〇)

Tは caiva の eva を a では eka、c では nānā にかけているようであり、iti を訳していない。また nānā を gsan (anya) と訳す。月称釈には anyatva が見える。

【無畏釈】 この世でもし成と壊が存在するならば、同一か別異かであろうが、〔そのうちで〕先ず同一としてあり得ない。《矛盾するものであるから、例えば、知と不知のように。》

別異としてもあり得ない。《一つの事物に依拠しているからである。何か或るものの自体のように。》

【解説】 羅什訳の「異相」は、『無畏』の mi mthun pa が vairūpya (virūpa (?)) といった nānā の同義語であることを示すのであろうか。「種種に分別する」は『無畏』にないが、これも nānā に基づくものか。「異」で、「別有ること無き」と対比して「種々に別を分かつ」と読むべきか。『無畏』の「知と不知」の不知は次偈の愚者の見の伏線か。清弁は『無畏』の借用の後に、証因の意味の不成立や矛盾という論理学的誤謬になるという指摘を加えるだけである。

仏護は同一の場合、何故か、成は生、壊は滅であると断った上で、成と壊は別々のもの(bhinnārtha)であるから矛盾するとし、別異の場合はここでも一切の事物は刹那程も無常性を離れていないので、尽(kṣaya)の自体であり、その尽の自性から別ではあり得ないので、成と壊は別異でないとする。月称は光と闇の比喩で同一を否定し、別異の場合は成と壊とが相互に確定している(ayabhicārin)ので、「成なきものの壊(vināśa)は〔不合理であるし(yukta)〕、壊なきものの成は見られない」(TNP, p.234, 418.9)という。「不合理

ろうか。

である」はLVPにはないので、両方共「見られない」となろう。或いは次偈の伏線として月称は「見られない」を使ったのではなか

9　復た次に—第一〇偈（『無畏』第一一偈）—

若謂以眼見　而有生滅者　則為是癡妄　而見有生滅（一〇）

dṛśyate saṃbhavaś caiva vibhavaś caiva te bhavet/ dṛśyate saṃbhavaś caiva mohād vibhava eva ca//（羅什訳は第一〇偈、他は第一一偈）

成と壊はまさに見られるとあなたが考えるならば、成と壊は迷いよりして見られるのみである。（一一）

或いはもし愚鈍な［あなたが、諸事物の成と壊とは目の当りに見られるので、別の論証が何になろうか、とこう考えるならば、］それに答えるべきである。成と壊は迷える者、無知な者、顚倒している者によって、見られる。顚倒している者によって見られるもの、それは《勝義としては見られない。》

【無畏釈】—第一一偈—

【解説】　羅什訳の第二節は『無畏』にない。この偈と註釈で彼は成壊を生滅と訳している。彼が最後に「観三相品第七」に言及していることから窺えるように、彼は成（saṃbhava）と壊（vibhava）を有為の三相の生住滅の生（utpāda）と滅（bhaṅga）と同一視している。このことは第七偈の註釈で『無畏』が住（sthiti）を加えて論じているから、『無畏』も認めていたのであろう。仏護は「見られない」を直接知覚（pratyakṣa）であるから立証（upapatti）の必要はないとし、「勝義として」には触れず、次偈と関連付けて、成壊は有か無に依拠するが、有無が存在しないので、依り所がないから存在しないとする。清弁はここでも『無畏』の「勝義としては見られない」を受け入れ、勝義の立場を強調し、成が否定されるので壊もあり得ないのは「勝義として」であるとする。月称は仏護を更に一歩進めて、知覚と論証という論理学の二種の知識根拠（upapatti は anumāna でないので、論理学的区別というよりも、日常の常識的な区別と取る方がよいかも知れない）でなく、月称がしばしば認める「牛飼い等の無知な凡人も認める経験」とし、無知な凡人の認識はすべて、幻のように実有でないと否定する。

10　復た次に（さらにまた）—第一一偈（『無畏』第一二偈）—

従法不生法　亦不生非法　従非法不生　法及於非法（一一）

na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo 'bhāvān na jāyate/ nābhāvāj jāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvān na jāyate//（羅什訳は第一一偈、他は第一二偈）

有は有より生じない。有は無より生じない。無は無より生じない。無は有より生じない。（一二）

偈のａｂｃｄの順序は梵偈（Ｔ１）のものを採る。羅什とＴ２はａｄｂｃの順序。恐らくこの順序が原型であろう。叶本はこの順序に合わせて、avagraha を移している。

有と訳した bhāva には「存在するもの」と「存在」という二義がある。今までは事物と訳したが、以下、「無」（abhāva）と対の場合は有を用いた。有という訳語にも同じ二義があるが、ここでは「存在するもの」の意味である。

【無畏釈】《この世で、勝義として有を依り所とする成と壊が存在すると分別するならば》《（一）そこで有は有より生ずるのか（偈ａ）、（二）無が有から生ずるのか（偈ｄ）、（三）有が無より生ずるのか（偈ｂ）、（四）無が無より生ずるのか（偈ｃ）であろう。そのうちで先ず、（一）勝義として〈有は有から生じない。〉有であるから、例えば生じた有（漢訳『灯論』の已生の体による）のように。》《（二）〈無も有より生じない。〉生起の前には存在しないからである。或いは言葉で表現できないからである。例えば、それより別のもののように。》《（三）〈有は無より生じない。〉〔（一）と（二）の〕二つの命題で、誤謬は既に説いたからである。》或いは、無因よりの成に堕するからである。《（四）〈無が無より生じない。〉推理（anumāna）と〔世間〕一般の常識（prasiddha）との矛盾によって否定されるからである。》（この節の波線は清弁の加筆）。

このようにあらゆるあり様で有が生起することはあり得ないので、それ故に成と壊が有を依り所とすることはあり得ない。

【解説】　龍樹は偈で因と果、有と無の組合せから四種の因果関係を想定して否定する。『無畏』と清弁は「有」を成壊の依り所とし、『無畏』は（一）有より有の場合、〔証因〕有である故に。〔喩例〕生じたもののように、という推論式で解説する。（二）有より無の場合、〔証因〕〔果の無は〕生起の前には存在しない故に。〔証因二〕言語表現されない故に。〔喩例〕それより別のもののように。（三）無より有の場合、〔証因一〕〔前の〕二命題で論じた故に。〔証因二〕無因生に堕する故に。（四）無より無の場合。推理と世間一般の承認と違反するからである、とする。

清弁は《　》に示したように（一）と（四）は『無畏』の借用。（三）の場合は、〔証因一〕を誤謬を既に説いた故に、に改め、〔証因二〕を〔主張〕無は有の因でない。〔証因〕不確定の故に。〔喩例〕兎の角のように。という推論式に改めているだけである。（二）では『無畏』が明確でないからであろうか、清弁は芽という無は「穀粒の相の事物から生じない」を加えている。さらに別の解釈として、〔主張〕有より無は生じない。とは、〔証因〕無の故に。〔喩例〕例えば兎の角〔は生じない〕ように。或いはもし瓶の無のように、槌による破壊によって生ずるもの〔瓶という事物・有の破壊による無〕と不確定であるというならば、不確定でない。瓶の生滅が否定される故に。またそれ自体が主題となるので、異類（vipakṣa）がない故に。という論証上の誤謬を説く。解題で触れたように、清弁は『無畏』の註釈を取り入れて、自己の論証式にしているが、この偈の場合はその好個の実例である。

11　答えて曰く―第一二偈（『無畏』第一三偈）―

法不従自生　亦不従他生　不従自他生　云何而有生（一二）

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate　na svataḥ parataś caiva jāyate jāyate kutaḥ//（羅什訳は第一二偈、他は第一三偈）

有は自より生じない。他より決して生じない。自と他とよりも決して生じない。何より生ずるのであろうか。（一三）

第一章第一偈は「無因生」を加えて四句（レンマ）の否定である。ここでは前三句の否定だけである。

【無畏釈】［《さらにまた、》―第一三偈―

（一）この世でもし有が生ずるならば、《それは自よりか、他よりか、〔自他の〕両者より生ずるかであろう。》そのうちで先ず、有は自より生じない。自己の自体として存在しているものにも生起を想定することは無意味だからであるし、無限遡及〔の誤謬〕に堕するからである。］

（二）［有は他よりも生じない。生じていない、存在していない有に（las を仏護によって la と読む）他はあり得ないからである。］

（三）［有は自と他よりも生じない。上述の両方の誤りに堕するからである。］

（四）そのように［或る有が自と他の両方から生じない、そ〔の有〕が今や別の或るあり方のものよりどうして生じようか。それらがどんな別のものから生ずると考えるのか。それ故に有が生ずることはあり得ない。］有が存在しないとき、成と壊は依り所がないの

で存在することはあり得ない。

【解説】『無畏』は第一章では第一偈の各語句の説明だけであるが、ここでは（一）「自より」の場合は（1）既に自として存在しているので生は考えられない。（2）生は無限遡及の誤謬になる。仏護は（3）自体として存在しないものに「自より」という語もあり得ないという誤謬を加えるだけである。（二）「他より」の場合は、無は「自」の無であるから対立概念の「他」もない。仏護は「何かがあれば他もあるが、その何かがないから他もない。もし有るとしたら有であるから生は何になるのか、生の想定は無意味になる」を加える。（三）共の場合は『無畏』も仏護も自と他の両方の誤謬になるとするだけである。（四）は偈のdの「何より生ずるか」に対する『無畏』・仏護の解答といえる。前三句の否定は有からの否定であるから、それとは別のものとは無である。無は成壊の基体でない。このように『無畏』と仏護は第一章第一偈の第四句の無因生と実質同じ意味で解釈している。清弁・月称は第一章で詳述としたとして註釈を加えていない。羅什は前偈との関連に言及し、「三種に生ぜずば、云何んが法（有）より法（有）の生ずること有らん」と、前偈の（一）の有の立場の否定の総括とする。

12　復た次に―第一三偈（『無畏』第一四偈）―

若有所受法　即堕於断常　当知所受法　為常為無常（一三）

bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam/ prasajyate sa bhāvo hi nityo 'nityo 'tha vā bhavet//（羅什訳は第一三偈、他は第一四偈）

有を承認（確信）する者は恒常と断滅の見解に堕す、というのは、有は常住か無常かであろうからである。（一四）

abhyupapannaは、この偈と次偈のaに用いられているが、月称はこの二偈の註釈の中では、abhyupagama等のabhyupa-√gam, -√iの派生語や動詞の変化形で説明している（第一六偈の註釈ではbhāvam abhyupapannasyaという表現が用いられている（LVP, p.423, l.5）が、これは第一四、一五偈のaを意識して採用したものであろう）。このことは少なくとも月称は承認・確信といった意味を一般的に示す語がabhyupagama等で、龍樹のこの場合のabhyupapannaは承認・確信の意味で理解すべきであることを示しているといえよう。恐らくabhyupapannaには承認といった意味もあるが、主として「援助に来た」とか保護・助力を意味するようであるからであろう。

【無畏釈】［さらにまた、―第一四偈―］

［〈有〉が存在すると〈認めるとき（bhāvasadbhāvatābhyupagame）、恒常と断滅の見解に堕す。〉どういう理由でか。〈有は常住か無常であるからである。〉］［そのうちで先ずその有が常住ならば《不壊であるので、恒常の誤謬に堕すし、》無常ならば《〔無常は〕壊するので断滅の見解（誤謬）に堕す。》それ故にそれもまた望ましくない。大きな誤謬があるからである。］

【解説】　仏護は［　］と［　］の間に若干の註釈を加えているが、取り上げるまでもないものである。清弁は《　》以外に特に註釈はない。月称もない。

13　問うて曰く―第一四偈（『無畏』第一五偈）―

所有受法者　不堕於断常　因果相続故　不断亦不常（一四）

bhāvam abhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam/ udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa hi//（羅什訳は第一四偈、他は第一五偈）

有を承認する者には断滅もないし恒常もない。というのは、そ〔の人〕の生存は結果の生起と原因の消失との連続だからである。（一五）

すべての註釈者はこの偈を対論者の主張とする。

この偈で龍樹はこの章で始めて「生存」（bhava・有）という概念を用いている。註釈で生存をこの偈から用いているのは、仏護・月称だけである。羅什はこの偈と次偈、及びそれらの註釈ではbhavaでなく法（bhāva・有）と読んでいたようである。

【無畏釈】《ここで〔対論者は〕主張する。―第一五偈ａｂ―

どういう理由でか。何となれば、―第一五偈ｃｄ―

そのうちで滅しつつある原因から結果が生ずる故に、断滅はないし、結果が生じたとき原因は滅しているから恒常でない。》

【解説】　羅什訳の第一節は『無畏』にないし、仏護以下にも見られない。そこで引用する五蘊の無常などが断滅でなく、罪福の不失が常でないという経文の典拠は不明。この経文は漢訳『灯論』にも見られるが、漢訳者が羅什訳から抜粋したのであろう。第二節で羅

什は不常を因果の生滅、不断を因果の相続とするが、『無畏』は不断を果の生起・存在とし、不常を因の滅とする。

羅什はこの偈の註釈では有を承認する者を、有を分別する者と解釈するだけでなく、あらゆる有（諸法）を信受して説く者にまで拡大解釈している。龍樹の用いたabhyupapanna（前偈の補註参照）と同根の派生語、abhyupapattiには、『梵和』によれば、信の意味があり、漢訳語としては帰依があるという。龍樹がどこまで意識してこの語を用いたのかは明らかでないが、少なくとも羅什はこの語が信とか帰依の意味を含意していると理解していたので、信受（信じて受けいれる、確信する）という意味を加えたのであろう。

清弁は『無畏』の借用。仏護は偈の生存（bhava）に触れて「因の壊と果の成の相続、それが〔我々の〕生存で〔あり、輪廻で〕あるからである」と解説するが、これを月称も採用している（〔　〕内は月称の付加）。月称は註釈の末尾に「この因果が間断なく順次に現われる、諸行の生滅の連続、それこそが輪廻である」という。彼は偈の生存が輪廻であることを強く意識していたことになる。

14　答えて曰く―第一五偈（『無畏』第一六偈）―

若因果生滅　相続而不断　滅更不生故　因即為断滅（一五）

udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa cet/　vyayasyāpunarutpatter hetūcchedaḥ prasajyate//（羅什訳は第一五偈、他は第一六偈）

もし生存が結果の生起と原因の壊の連続であるならば、壊したものが再び生ずることはないので、原因の断滅に堕す。（一六）

【無畏釈】　ここで［答える。―第一六偈―

〈もし結果の成と原因の壊の連続なるもの、それが生存であるならば、〉］［〈壊したものが再び生ずることはないので、原因（原文は相続（rgyun）で仏護も結論部分ではそうなっている。意味は通じるが、今は偈や仏護の対論者の冒頭が因（rgyu）であり、比喩が種子であるので、これを採った）は断滅になる。〉］《例えば焼けた種子（dagdhabīja）のように。》

【解説】　羅什の第一節は『無畏』と同じである。第二節は羅什の註釈で、本章の補註13で触れたように、彼が生滅を不常、相続を不断と主張する対論者の見解からすると、偈や『無畏』だけでは相続の否定が明らかでないと考えたから加えたのであろう。

清弁は《　》内を喩例にし、証因の「滅尽（kṣaya）よりの生起は存在しない故に」を加えているだけである。仏護も［　］と［　］の間に余り重要でない説明を若干加えているだけであるが、彼は次に、滅した因は生じないので断絶する、という批判に対する反論を

紹介する。対論者は、縁起関係にある関係二項は同一でも別異でもないので、不断滅不恒常である、という第一八章第一〇偈によって、果は因より別異でないから因は不断滅であると主張する。それに対して仏護は、舞踏家が別の衣裳に着替えても同じ舞踏家であることを比喩に、対論者の因より別異でないは、同一ということに過ぎず、もしその批判に答えて、因が滅して果が生ずると考えるならば、別異となるから別異でないことにならないと、対論者の主張を否定し、仮名（upādāyaprajñapti）で自性空で夢幻の如き事物には、不一不異が成立するが、有の見解では滅した因は生じないので、相続（仏護も註釈の最後では『無畏』と同じく相続とする）は断滅するという結論を下す。

月称はこの仏護の問答を大幅に改めて、論理的にも明確にしている。先ず対論者の問いを、第一六偈の「滅した因が再び生ずることはないので、因の断滅になる」という誤謬が中観派にない理由を問う問いに改めると、月称は仏護が結論の部分で誤謬は「有の見解」にあるとしたのを、前二偈との関連を示して「有を承認する者」の誤謬であって、一切法の自性の不生（無生法忍のことか）の立場に立つ中観派は有を承認しないので誤謬はないとし、仏護の対論者が引用した第一八章の第一〇偈に自ら言及して、その偈の真意は事物の無自性を説く点にあるのだから、誤謬はないと答破している。

15　復た次に——第一六偈（『無畏』第一七偈）——

法住於自性　不応有有無　涅槃滅相続　則堕於断滅（一六）

sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaś ca yujyate/ nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamād bhavasaṃtateḥ//（羅什訳は第一六偈、他は第一七偈）

また自性として実有なものには非実有は成り立たない。また涅槃の時には、断滅があろう。生存の連続が停止（寂静）するからである。（一七）

T訳ａｂは「事物・有（-bhāvasya）が自性として存在する（yod＝sad-）ならば、無（asadbhāva）（事物（-bhāvasya）が無（asad-）となること（dṅos〔po〕med〔par〕hgyur bar））は妥当しない」。羅什もａの冒頭で法（bhāva）としているので、原偈がTと同じように読めるものであったのか。ｂの有無はsadbhāvasya asadbhāvaḥ（実有の無（実有でない））とすれば有の無であるが、註釈の「一法に於いて而も有と無と有るべからず」からすれば、羅什は「有（sat）と無（asat）」と考えていたようにも見える。独訳は偈では無、註釈で

は有と無、英訳はどちらも有と無。

【無畏釈】［さらにまた、―第一七偈ａｂ―

瓶という事物が瓶の自性として存在するとき、自性として存在するもの・有が無となることは妥当しない。どういう理由でか。自性（ṅo bo ñid、仏護はここだけ raṅ bẓin）は変化（anyathābhāva）しないからである。それ故に（de lta bas na、仏護は deḥi phyir）事物・有の見解（有見）があるとき、原因が滅することもあり得ないし、結果が生ずることもあり得ない。］そしてそうであれば、［それ（有見）はまさに恒常の見解、誤謬に堕する。］これは認められない。

［さらにまた、―第一七偈ｃｄ―］

もし生存の連続は存在すると認めるならば、そうであれば、〈涅槃の時には、断滅〉の見解に堕するであろう。どういう理由でか。［涅槃の時には、阿羅漢の〈生存の連続は寂静するからである。〉まさに断滅の誤謬に堕するであろう。そうであれば、生存の連続が存在すると分別してもまさに恒常と断滅の見解、誤謬に堕するであろう。］

【解説】 羅什はａｂの註釈でも、単に自性と生滅の矛盾による自性論の否定だけでなく、縁起・因待としてのみ生と滅は成り立つという空の立場で、否定即肯定であることをも説く。

『無畏』、仏護以下は、偈の前半と後半を「さらにまた」で分けて論じている。仏護は『無畏』をむしろ簡潔にしただけであり、清弁は前半では偈の語句の簡単な説明、後半には「「阿羅漢の最後の心・心所は後の縁でないので生じないように」ということは答破しがたい」とするのみである。『疏』は第一六、一七偈を断常門の破とするが、月称も同じように考えており、この偈の前半までに断常を否定したが、彼は因果の生滅の相続の活動によって断常の誤謬に堕することが回避できたとしても、対論者の立場では涅槃が断滅になることは免がれないという、いわば最後の切り札として、龍樹が偈の後半に涅槃を取り上げたと解釈している。

16　復た次に―第一七偈（『無畏』第一八偈）―

若初有滅者　則無有後有　初有若不滅　亦無有後有（一七）

carame na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ/　carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ//（羅什訳は第一七偈、他は第一八偈）

最後（＝前の生存の最後の刹那）が滅したときにも最初の生存（後の生存の最初の刹那）は成り立たないし、最後（死有）が滅していないときも、最初の生存（生有）は成り立たない。（一八）

龍樹は第七偈で生存を一事物が誕生から死まで存在することでなく、滅尽を本質とする刹那の相続とするので、最初の生存とは最初の刹那（生存）と表現したのであろう。

「成り立たない」（na yujyate）をT2はsbyor mi hgyurと訳す。『無畏』、仏護、清弁は註釈で「最初の生存と再結生（再生、続生（pratisam √dhā, ñiṅ mtshams sbyor ba）しない」とするので、T訳者は偈のyujyate（T1はrigs (pa)）を結生の意味でsbyor baと訳したのであろう。月称はこの偈の註釈では結生と結びつけず、論理的関係が不合理であるとするだけである。羅什も結生の思想を加えていないのでyujyateを「有ること無し」と存在論的断定とする。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《〔涅槃の時に断滅があるならば、あるとしよう。〕生存の連続は結生があるので、断滅の見解に堕しはしない。の時にはその断滅はないので誤謬はないと考えるならば、それはよくない。》（波線は清弁）

ここで答える。——第一八偈——

この世で最後の生存は死に属する最後の心（死有）であり、最初の生存とは出生に属する（upapattyaṃśika）最初の心（生有）である。そのうちでもし結生である生存の連続があるならば、滅した最後の心か、滅していない〔最後の心〕が、最初の生存と結生するであろう。その内で先ず《〔主張〕勝義として滅した最後の生存は最初の生存に結生することはない。》どういう理由でか。《〔証因〕まさに滅してしまっている故に。或いは、最後の生存である故に。〔喩例〕例えば阿羅漢の滅した最後の生存のように。》《〔主張〕勝義として滅していない最後の生存も最初の生存に結生することはない。》どういう理由でか。《〔証因〕未だ滅していない故に。〔喩例〕例えば現在の生存のように。》

【解説】　羅什は「復た次に」で始めるので、この偈を第一五偈（羅什訳では第一四偈）の対論者（書き下し本文七五頁）に対する第三の解答と解釈する。『無畏』の対論者も実質は同じであるが、前偈の涅槃が断滅であるという批判を不問に付し、生存の相続は断滅しない、と主張する。

羅什は語義を無視して最後の生存を初有、最初の生存を後有と訳すが、初有を今世の有、後有を来世の有と註釈して辻褄を合わせている。『無畏』の説明はそれなりに明解である。仏護は最後の生存を「現在の生存の最終の（mjug）心、最初の生存を未来の生存の生起する心の最初のもの」とする。清弁はこれを採用する。月称は上述の第一五偈の語義解釈として最後の生存は壊（nivṛtti）を相とし、最初の生存は〔別の〕境遇（gati）への結生を相とするとし、第一五偈で因というのは最後の生存が滅しつつある状態を指し、果というのは最初の生存が別の境遇への結生、換言すれば、出生（upapatti）を相としているからだとする。即ち偈の生滅の相続（udayavyaga saṃtāna）の生は最初の生存の出生、滅は最後の生存の壊であり、相続はなく、唯だこの二つの生存が輪廻という名称として仮に名付けられただけであるから、生存は因果の生滅の相続であるという主張はあり得ないというのであろう。

偈は最後の生存が（一）滅したとき、（二）滅していないとき（月称は次偈を含めて、（三）滅しつつあるとき）最初の生存は成り立たない（結生しない）と説く。『無畏』は訳文に示したように論証式で示している。清弁は彼の論理学の通規である〔主張〕を「勝義として」と限定して、『無畏』の註釈を自覚的に論証式として整理しただけ。（一）の場合否定の理由・証因は「滅している故に」、「最後の生存の故に」、（二）の場合は「滅していない故に」である。

仏護は論証式にしないが、（一）では、滅した最後の生存は存在しない。滅して存在しないものからものは生じない。もし生ずるならば、無因生の誤謬となるとし、（二）の場合は、生存が二つあることと無因生になると帰謬する。

月称も涅槃には触れず、（一）焼けた種子からのように、無因生になり、（二）は無因生と一人の衆生に二つのあり方があることになる。即ち以前に存在しない衆生の出現と元の衆生の常住性とであるとする。羅什は仏護と同じ生存が二つ（二有）になるとする。『無畏』の解釈は不適切だと考えたからであろう。

17　問うて曰く…答えて曰く―第一八偈（『無畏』第一九偈）―

若初有滅時　而後有生者　滅時是一有　生時是一有（一八）

niruddhyamāne carame prathamo yadi jāyate/　niruddhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno 'paro bhavet//（羅什訳は第一八偈、他は第一九偈）

もし最後の〔生存〕が滅しつつあるとき、最初の〔生存〕が生ずるのであれば、滅しつつあるものが一つ〔の生存〕であり、生じ

つつあるものは別〔の生存〕であろう。（一九）

【無畏釈】　ここで〔〔対論者は〕主張する。滅した最後の生存と滅していない〔それ〕とは最初の生存に結生しなくても、《滅しつつある最後の生存は未来の最初の生存に続生する。》〕（波線は清弁）

ここで〔答える。〕——第一九偈——

〈もし滅しつつある最後の生存が最初〉の生存に結生するならば、〕そうであれば、〔その二つは二つの生存になる。〕どういう理由でか。〈滅しつつあるものが一つ〔の生存〕（死有）であり、生じつつあるものは別〔の生存〕（生有）である〉からである。《別の相続〔『無畏』では因であるが、清弁を採る〕の生存のよう》であるので、これは認められない。

【解説】　続生の思想を除けば、羅什訳は『無畏』と同じである。仏護は〔　〕の後に「滅しつつあるものは半ば滅し、生じつつあるものは半ば生じている故に」を加える。清弁は偈を〔主張〕とし、〔証因〕滅しつつあるものと生じつつあるものは別々である故に。〔喩例〕別の相続の生存のように。という推論式で否定する。

月称は他の註釈とは異なり、先ず偈ａｂの滅しつつある最後の生存と最初の生存が生ずるが両方共に文法学上現在形であることと、滅しつつあるが、滅という作用の作者、生ずるもの、それは（yaś ... asau）は生の作用の作者であること、この二種の理由で彼は偈ｃｄの滅しつつある生存と生じつつある生存は別になるが、一人の人に同時に二生存はあり得ないという結論に導く。

18　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。この場合、滅しつつあるものと生じつつあるものというこの二つは同一時には存在しないが、けれども滅しつつある最後の生存において最初の生存は生ずる。ここで答える）——第一九偈（『無畏』第二〇偈）——

若言於生滅　而謂一時者　則於此陰死　即於此陰生（一九）

na cen nirudhyamānaś ca jāyamānaś ca yujyate/　sārdham ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate//（羅什訳は第一九偈、他は第二〇偈）

そして滅しつつあるものと生じつつあるものが同時に共にあることは妥当しない。或る〔五蘊・身体〕において死ぬところの、その五蘊において生れるであろう。（二〇）

T1は「もし滅しつつあるものと生じつつあるものが同時に共にあることも妥当しないならば、或る五蘊で死ぬその五蘊で生ずるであろうか」。T2は「もし滅しつつあるものと生じつつあるものとが結生しないとき、或る五蘊において死ぬそこにおいて誕生も生ずるであろう」。

【無畏釈】〈もし滅しつつあるものと生じつつあるもの〉というこの二つのものは同一時には存在しないが、けれども滅しつつある最後の生存において最初の生存が生ずるならば、では今や［そうであれば、〈ある五蘊を死ぬ、その同じ〔五蘊〕に生起が現われる〉ことに堕す。］どういう理由でか。或る五蘊が滅しつつある、その同じ〔五蘊〕に生じつつあるものが存在することが認められるからである。そうであれば、矛盾する死と生の二つが、同一の五蘊に同一時に現われるので、これは認められない。それ故に、「この世で滅しつつあるものと生じつつあるものというこの二つは同一時には存在しないが、けれども滅しつつある最後の生存において最初の生存は生ずる」という主張は妥当しない。

【解説】羅什訳は対論者の主張も答破も『無畏』と同じ。仏護の対論者は滅・未滅・滅時の最後の生存が結生しなくても痛痒を感じない。「とにかく最初の生はある。あるから生存の相続はあり得る」と主張する。羅什の現見に近い主張である。月称は仏護を簡潔に「上述の考察の論理的過程（次第）による」結論とする。仏護は偈cのsārdham caのcaがcaのもつ四種の意味の一、samuccaya（併せ持つ、兼ね具える）を意味する、この場合でいえば、偈の滅しつつある最後の生存の他に滅した生存と未滅の生存とも兼ねていることをcaが示すと註解する。月称もそれを採る。他は偈の否定を強調するだけである。清弁は『無畏』と同じように、同一の生存に矛盾する二つの自体があることになることを論拠として否定し、同じく「或る人々が最後の生存が最初の生存とこのように再結合（結生）するとこう言うことはできないが、でもとにかく最初の生存の生起は経験されるので、それも或る〔理由〕から妥当するその〔或る理由〕から生ずる、と言う、その人々のために、次のことが答えられた。既滅と未滅の最後の生存は最初の生存に結生（転生）することはあり得ないということは既に説いたところである」と説く。第一八偈の註釈（D, Tsha, 208a6, b1）であろう。滅しつつある最後の生存が最初の生存に続生するという場合は推論式（恐らく第一九偈（D, Tsha, 208b2-3））を既に説いたとする。その後に、もしくは（yaṅ na）で始まる推論式（〔主張〕滅しつつある最後の生存は最初の生存と続生しない。〔証因〕滅しつつありはしない故に。〔喩例〕

例えば阿羅漢の最後の心のように）はそれのoptionであろう。

19　復た次に―第二〇偈（『無畏』第二一偈）―

三世中求有　相続不可得　若三世中無　何有有相続（二〇）

evaṃ triṣv api kāleṣu na yuktā bhavasaṃtatiḥ/　triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavasaṃtatiḥ//（羅什訳は第二〇偈、他は第二一偈）

このように三時においても生存の連続は成り立たない。三時に存在しないもの、それがどうして生存の連続であろうか。（二一）

【無畏釈】　―第二一偈―

［それ故にこのように考察したとき、滅した最後の生存と滅していないと滅しつつある〔最後の〕生存が最初の生存に結生することはあり得ないので、〈三時においても生存の相続は成り立たない〉〕ならば、〈〔三時において〔も〕〕あらゆる点で検討したとき、［存在しないもの、生存の連続、それが今やどうして生存の相続であろうか。〉焼けた種子のように。としてあり得ようか。生存の連続が存在しないとき、成と壊が存在することがどうしてであろうか。成と壊が存在しないとき、あなたに時等の成立がどうしてであろうか。］

【解説】　羅什訳の第一節は『無畏』以下にない。欲界（欲有）、色界（色有）、無色界（無色有）の三有はここでは直接関係はないが、羅什訳でも有は存在（するもの）（bhāva）と生存（bhava）に用いられるので、生存であることを明確にするための羅什の付記か。

羅什の第三節も羅什が結論として付加したもの、仏護の結論は最後の波線の部分に説かれ、この章の冒頭の成と壊から、更に遡って第一九章の時の不成立を結論とする。清弁はこの偈が結論であることを明言し、「最後の生存の最初の生存への結生があり得ないので、〔対論者の〕相続は不断・不常であるという言葉は勝義的なものでないし、〔中観派の勝義として生存の相続があり得ないという所説は、〕認められたものの否定でもない」という主張（pratijñā）と論破（dūṣana）との結論とする。月称は『無畏』と実質上は変らない。彼は「生存の連続」（梵偈では対論者が〔第一五偈ｃｄで〕認める）の否定を結論とする。

中論巻第四

観如来品第二十二

1　観如来品　tathāgataparīkṣā（如来の考察）。すべての註釈者が同じ章題。

2　問うて曰く…如来は―**第一偈**―

非陰不離陰　此彼不相在　如来不有陰　何処有如来（一）

skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ/ tathāgataḥ skandhavān na katamo 'tra tathāgataḥ//（一）

如来は、五蘊でないし、五蘊より別のものでないし、これ（如来）のなかに五蘊は存在しないし、それら（五蘊）のなかにそれ（如来）は存在しないし、五蘊を所有しているものでもない。そうであるとき、如来は何者なのか。（一）

T2では「蘊」がsku（kāya・身体）である（『ことば』Ⅱ、二四頁註三一参照）。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。諸事物の自性はまさに存在する。如来、応供、正等覚、世間の尊者、全世間に光明をもたらす者（sarvalokālokakara, snaṅ par mdzad pa）、教師（śāstṛ）、教えの授与者（śāsanapratiṣṭhāpaka）が存在するように。

ここで答える。―第一偈―

この世でもし如来という或る者が存在するならば、彼は五蘊そのものか、彼は五蘊より別のものか、彼に五蘊が存在するのか、五蘊に彼が存在するのか、彼が五蘊を所有するのかである。

（一）そこで先ず第一に、如来は五蘊そのものではない。もし如来が五蘊であるとするならば、生滅の法をもつものであるので、無常性と取（upādāna）をもつこと（性）に堕するであろうが、そういうことはない。それ故に如来は五蘊そのものではない。

（二）如来は五蘊より別のものでもない。もし如来が五蘊より別のものであるならば、生滅の法をもたないので、常住などの誤りに

堕するであろうし、別のものであれば、眼等の根によって認識されるべきであるが、そういうことはない。それ故に如来は五蘊より別のものでない。

（三）如来に五蘊は存在しない。もし如来に五蘊が存在するならば、雪〔山〕に薬草が、乳に蠅がいるように、それが五蘊と別異性として明瞭に認識されるし、別のものであるとき、上述の誤りになるので、そういうことはない。それ故に如来に五蘊は存在しない。

（四）五蘊にも如来は存在しない。もし五蘊に如来が存在するならば、現にいるところより別のところに婆羅門と若者、又は犬を興味を持って見る者がい（意味不明）、壺の中に乳があるように、五蘊にそれ（如来）が別のものとして明瞭に認識されるであろうし、別であるとき、前述の誤謬になるので、そういうことはない。それ故に五蘊に如来は存在しない。

（五）如来は五蘊を所有していない。もし如来が五蘊を所有しているならば、牛を所有し、財宝を所有するように、それ（如来）に五蘊が別のものとして明瞭に認識されるであろうし、別であるとき、前述の誤謬になるので、そういうことはない。それ故に如来は五蘊を所有していない。

このように五種のあり方で探究されたときに存在していないその如来は何ものであろうか。それ故に「事物はまさに存在する。如来が存在するように」という所説、それは成り立たない。

【解説】『無畏』は如来の十号の内の最初の「応供」と「正等覚」以外では、強いていえば、「世間の尊者」が「三界の尊」などともいわれる（六）無上師、「教師」が（八）「天人師」（天と人との教師）に当るだけである。他の「全世間に光明をもたらす者」や「教えの授与者」はどこまで一般的に認められた如来の尊称かは詳しくない。ということは『無畏』の著者は如来の十号の範疇をどこまで知っていたのか、尊重していたのか。これも彼が異教徒であることか。仏護は世尊、応供、正等覚を列挙するだけであるが、「生存の相続の存在」の教証として如来が過去世に存在したことなどを説く経文を引用する。月称は同じことを、三阿僧祇劫などという仏伝の神話的説明に改めているだけである。清弁は経量部等の仏の法身や色身観を簡略に紹介するにとどめている。羅什の対論者は端的に如来の存在を主張するのに対して、『無畏』と清弁の場合は如来の（身体の（清弁））存在を喩例に、事物の自性の存在を主張し、仏護、月称の対論者は如来の存在を論拠に生存の連続（bhavasaṃtati）の存在を主張する。

第一偈の羅什の註釈は若干の詳説、附加や省略があるが、全体としては『無畏』と一致する。この偈の論題である五種の関係の考察は月称が明確に意識していたように、理論的には同一か別異かという二関係に解消されるものである。そのためか、『無畏』は（一）の同一と（二）の別異は理論的に論じ、後の三関係は喩例で示している。この註釈法は後の全註釈に受け継がれ、喩例をより適切と考えたものに改めている。

仏護註は全体としては『無畏』を簡略にしているが、時に説明不足の点を補ってもいる。清弁は経量部や毘婆娑師の仏身論の否定としたためか、偈が五蘊でなく身体となっているのを、註釈では改めて如来の法身である智は五蘊所摂であるから、色身も法身も五蘊であるとして、同一と別異とは論理学的に解説する。月称は同一と別異を「観燃可燃品第十」の第一偈等の論理の適用、他の三種も存在論的に否定し、『無畏』等に見られる認識論的否定は採っていない。

3　問うて曰く…答えて曰く―第二偈―

陰合有如来　則無有自性　若無有自性　云何因他有（二）

buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ/　svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ//（二）

もし仏が五蘊に因っているならば、自性として存在しはしない。そして自性として存在していない者、それがどうして他性として〔存在するであろう〕か。（二）

羅什訳ｄの「因他」の「因」は縁起の意味の「因って」でなく、従格の訳。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。如来はそれらの考察によって探究されたときには存在しなくても、《五蘊に因って仮名で説かれて存在する。成立する。》

ここで答える。―第二偈ａｂ―

《〈もし如来が五蘊に因って〉仮名で説かれると認めるならば、では今やそうであれば、〈自性として存在しない。〉》

ここで〔対論者は〕主張する。それは自性として存在しなくても、他性として存在する。

ここで答える。―第二偈ｃｄ―

〈もし自性として存在しないもの、それが他性としてどうして存在しようか。〉どういう理由でか。その他性（＝他のものそのもの）にも自性がないし、〔自性という〕対立項（pratipakṣa）が存在しないので、他性はあり得ない。それ故に自性として存在しない如来、それがどうして他性として存在するであろうか。

【解説】　羅什訳は偈をａｂとｃｄに分けずに、一括して挙げるので、註釈も一まとめになっているが、前半だけでなく、後半の問答も『無畏』のｃｄの註釈と一致する。清弁はａｂでは偈文を註釈に含めて、《　》に示したように『無畏』を借用している。その後に論証式を説き、さらに阿毘達磨の一派と、傍論ともいえる議論を長々と展開し、ｃｄには「別の事物に相待して、自身の事物が他であることが成立するという趣旨である」と註釈するだけである。

仏護の対論者は五蘊に縁って仮名で説かれるのでは、五蘊と同一とも不可説なので無常でなく、別異とも主張しないので恒常でないと主張する。表現は同じであるが、対論者は仮名を自性として存在する二者の間の相対的関係と理解するので、相互依存であるので無自性であるとする中観派とはまったく異なる。仏護は対論者を「よく語られた（うまく作られた）〔五蘊に縁る仮名という〕半分によって踊る」と皮肉り、自性と仮名は相容れないと否定する。月称は仏護を簡潔にし、如来は五蘊に因っていて、同一とも別異とも不可説という対論者に対して、仮名と自性は矛盾すると答える。

４　復た次に―第三偈―

法若因他生　是即為非我　若法非我者　云何是如来（三）

pratītya parabhāvaṃ yaḥ sa nātmety upapadyate/　yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ//（三）

他の事物に縁っているもの、それが我であるということはあり得ない。そして我のないもの、それがどうして如来であろうか。（三）

LVP, dJ のｂは so 'nātmety（「それは無我である」ということは妥当する）。羅什訳偈も梵偈も『無畏』の解釈によったもので、これが原形であろう。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。〔それは他のものである取（upādāna）に縁って仮名で説かれる〕（Ｐは「れない」ma yin

no)。
ここで答える。—第三偈ab—
［〈他の事物に縁って〉仮名で説かれるもの、〈それが我であると言うことはあり得ない。〉どういう理由でか。自己自身として(svataḥ) 成立・存在していない (asiddha) からである。—第三偈cd—
〈自己の自体が存在しない〉如来なる〈もの、まさにそれそのもの (de ñid) が〉他のものである取に縁って仮名で説かれるので(bas) とき (ba na)、〈どうして如来であろうか。〉］

【解説】 羅什の第一節は『無畏』のabの註釈に、五指と拳の比喩を加えただけのもの。
第二節は羅什の解説で、前半は「名づく」が示すように、我、衆生、如来等は仮名として成り立つが、後半では存在論的には実有でないことを説く。
第三節はcdの註釈で、『無畏』「自己の自体（＝実有性）が存在しないもの」を「我無くば」と簡明にし、恐らく勝義としては如来と概念規定することはできないという結論を下したのであろう。羅什はここでも『無畏』の註釈を偈の引用としている。
仏護は前偈のcdの「どうして」という疑問、反語を無視して、「他性より存在する」という反論の主張とし、この偈をそれに対する解答とする。彼は［ ］に示した『無畏』の借用の後に、自己の自体でなく、「取に縁って生ずる自我はあり得ないし、無常等の誤りに堕す」と付け加えているだけである。
清弁は偈のaとbとの間に『無畏』註のように「仮名で説かれる」を加え、bを〔主張〕とし、〔証因〕他性に縁って仮名で説かれる故に。〔喩例〕幻の人のように。という論証式とし、〔主張〕のbを「それは無我、無自性である」という意味だとする。偈cdは、対論者が用いる、事物の有自性を立証する〔喩例〕である、「如来（の身体）の存在」が否定されたので、〔喩例〕が不成立であることを説いているという趣旨だとする。
仏護とは違って、月称は前偈のcdを反語と取り、石女の子を喩例にして、他性に縁って存在することを否定する。〔喩例〕は純粋に概念的な認識、ただ言葉だけのものであって、何ものにも縁らない。しかしこの喩例は他性がないことだけの喩例であって、無自性

な如来は単なる概念、ことばだけの存在ではない。前偈のａｂで月称は、如来は無自性であるからこそ、真に如来として顕現することを影像の喩例で示そうとしたのであろうが、しかしこの影像の喩はこの第三偈に導入するための伏線をなしてもいる。対論者は如来を仮名とするが、如来が縁っている五蘊は、本像や鏡のように実有であると主張する。月称はそういう反論に対する答破が第三偈とする。この偈の鍵は「我のないもの」(anātman) である。月称はこの「我」を端的に「自性」とする。偈意は簡明である。

5　復た次に—第四偈—

若無有自性　云何有他性　離自性他性　何名為如来（四）

yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṃ bhavet/　svabhāvaparabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ/ (四)

またもし自性が存在しないならば、他性がどうして存在するであろうか。自性と他性がないならば、かの如来は何ものなのか。(四)

【無畏釈】［さらにまた、］—第四偈ａｂ—

［〈もし〉如来に〈自性がなければ〉］彼に［〈他性がどうして（kathaṃ、仏護 kutaḥ）存在するであろうか。〉］それが存在しないとき、他性に縁って成立する如来も存在しない。

《ここで〔対論者は〕主張する。如来の自性は確定されていないけれども（anavadhāryamāṇo 'pi）、存在するので、如来は成立する。喩例は成立し誤謬はない。》

ここで答える。—第四偈ｃｄ—

［〈自性と他性がないならば、その如来〉である或るもの（如来の自性）と、〔如来が〕或るものによって仮名で説かれる或る他のものは存在しない。ものは何ものか、何によって仮に名づけられるのかを説け。］

【解説】　羅什だけでなく、仏護も月称も『無畏』の第二節の対論者の主張を採っていない。意味がないと考えたからであろう。仏護はそれ以外は殆ど『無畏』と同じである。月称は簡潔に如来が自性、五蘊の自性が他性とし、その場合の自他が単なる相対概念であることによって否定し、ｃｄの註釈では第一章特に第一五章第四偈等の自性、他性、有、無の四句分別を窺わせる方法で否定している。

清弁はむしろ逆に『無畏』の対論者の主張を借用し、最後を論証学的な表現に改めているだけである。cdでは「自性と他性より別の有（bhāva）は勝義として存在することは証明されないので対論者の喩例は誤謬なしとしない」と自己の論理学の立場によって論じているが、月称と実質は変らない。

6　復た次に―第五～九偈―

若不因五陰　先有如来者　以今受陰故　則説為如来（五）

skandhān yady anupādāya bhavet kaścit tathāgataḥ/　sa idānīṃ upādadyād upādāya tato bhavet//（五）

もし五蘊を取得しないで、何か或る如来が存在するとするならば、そ〔の存在する如来〕が今〔始めて五蘊を〕取得するであろう。そうであれば、取得して存在することになろう。（五）

偈cのidānīṃのT訳はda gdod（今始めて）。羅什は「先に如来有らば、今…」と前後関係を明確にしている。羅什はcdのupādadyād upādāya bhavet//をupādānam upādāya bhavet//「五陰（＝upādāna）を取得して存在する」と帰結を示す一文章としている。梵偈の文を強いて割りふれば、「それ故に」（tatas）は「以っての故に」で、残りのsaḥ … bhavet（そ〔の如来〕は存在するであろう）は「説いて如来と為さん」となる。

今実不受陰　更無如来法　若以不受無　今当云何受（六）

skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaścit tathāgataḥ/　yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham//（六）

さらにまた五蘊を取得しないでは如来は決して存在しない。そして取得しないでは存在しないもの、それがどうして〔五蘊を〕取得するであろうか。（六）

若其未有受　所受不名受　無有無受法　而名為如来（七）

na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃcana/　na cāsti nirupādānaḥ kathaṃcana tathāgataḥ//（七）

また取得されていないものは取得では決してないし、取得のない如来はいかにしても存在しない。（七）

若於一異中　如来不可得　五種求亦無　云何受中有（八）

tatvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā/ upādānena sa katham prajñapyeta tathāgataḥ// （八）

同一としても別異としても存在しないし、五種に考察されても〔存在しない〕ところの、その如来がどうして取得によって仮名で説かれるであろうか。（八）

Tは「五種に考察されたとき、同一としても別異としても存在しないところの、その如来がどうして〔五〕取〔蘊〕によって仮に説かれるであろうか」である。龍樹は「五種の考察」を一応、素直に認めていたようであるから、T訳のように訳せるが、羅什はここで採った訳と同じ解釈をしている。

LVP, dJ の c d は upādānena sa katham prajñapyate tathāgataḥ//。

又所受五陰　不従自性有　若無自性者　云何有他性（九）

yad apidam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate/ svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ// （九）

この取得であるもの、それも自性として存在しはしない。そして自性として存在しないもの、それがどうして他性として〔存在しよう〕か。（九）

羅什は第五偈から第九偈までを一括して挙げ、それらに簡略な註釈を加えるが、他の註釈は各偈毎に註釈する。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《如来は五蘊を取得して仮構されてのみ存在する。それは同一とも別異とも不可説であるので、五蘊の自性でもないし、他性でもない。》

ここで答える。──第五偈──

ここでもし如来が五蘊を依拠して仮名で説かれてのみあるのであれば、それは《如来であれ、如来でないものであれ、如来の五蘊に依拠して仮名で説かれてのみあるであろう。そこでもし如来であるならば、それがそれを取得することはまったく意味がない。或いはもし如来でないならば、そうであっても、》〈もし五蘊に依拠していない〉以前に、別の自体として確立している〈何か或る如来が存在するとすれば、それは今〉始めて五蘊に〈依拠して生じ、依拠してその後で〉如来は〈存在するであろう。〉

ここで〔対論者は〕主張する。《その通りである。》

ここで答える。―第六偈―

［〈五蘊に依拠しないでは如来は何らあり得ない。五蘊に依拠しないでは存在しないもの、それがどうして五蘊を取得しようか。〉］

《如来でない故に、例えばそれより別のもののように。》

ここで〔対論者は〕主張する。（一）［世尊は輪廻は無始〔無〕終である故に、と説かれた。］（二）如来も同一とも別異とも不可説である故に、［取者と所取に前後がないので、があることがどうしてあり得るであろうか。その両者は取得の後に仮名で説かれてのみある。それ（如来）は常に取得を所有しているので仮名で説かれる。］

ここで答える。―第七偈―

［もし輪廻は無始終であるので、取者と所取に前後があることがあり得ないならば、如来は取者で五蘊は所取ということもあり得ないではないか。どういう理由でか。］というのは、第七偈。この場合、「取得されたもの」であるので、所取（五取蘊）といわれ、［るものを（独訳）］取得するので取者といわれるとき、ので［輪廻は無始終であるので、とき「これは取得されたものである。」「これは取得する者である」ということはあり得ない］故に、取者によって〈取得されていない取得も存在しないし、取得のない〉取者である〈如来〉といわれるものも存在しないからである。

ここで〔対論者は〕主張する。如来はまさに存在する。取得によって仮名で説かれている故に。

ここで答える。―第八偈―

ここでもし取得によって仮名で説かれている如来が存在するとすれば、それは取得と同一か別異かであろう。〈五種に考察されても同一でも別異でもないその如来が取得によってどのように仮名で説かれるであろうか。〉それ故にそれも成り立たない。

ここで〔対論者は〕主張する。取者はまさに存在する。取得が存在する故に。

ここで答える。―第九偈ａｂ―

［「存在する」と考えられている〈取得であるもの、それ〉も縁起しているものである故に〈自性として存在しない。はない。〉］

ここで〔対論者は〕［主張する。それはとにかく存在する。もしこの取得は自性として存在しなくても、他性によって存在する。］

ここで〔答える。―第九偈cd―〕

〈自性として存在しない取得、それはどうして他性によって存在しようか。〉〕どういう理由でか。自性が存在しないので、他性も存在しないからである。

さらに答える。

（一）自我と名づけられたものは依拠して〔存在し〕、五種〔の考察の〕前に取得はない。依拠していない取得は何も決して存在しない。

（二）そしてその所取も取得より以前に所取が存在しないとき、取得がどうして存在しようか。

（三）所取に縁った取得は存在しないし、縁らない〔取得〕も存在しない。取得は所取によってもなく所取でないものによっても存在しない。

（四）所取は取得のものでなく、取得でないもののものでもない。それ〔所得〕は取得に縁っているものでなく、取得でないものに縁ってもいない。

（五）成立している取得であるものが所取によって存在するとき、それ〔所取〕が成立しないとき、取得の成立がどうしてあろうか。

（六）もし成立している取得の所取が成立していないならば、成立している取得が存在しないので、所取の行為は存在しない。

【解説】　第五偈を月称は、人が財産を所有するように、五蘊の取得は自己同一を保つ如来が五蘊を所有することだと解釈するが、これが偈の原意であろう。この解釈は対論者の主張を、如来にしぼって整理したものである。羅什訳は偈のdでは「説為如来」であるから「五蘊を取得するのでそれ以後は如来と言われる」、註釈では「今応に五陰を受け已りて如来と作るべし」であるから、羅什の訳文だけからはabとcdは矛盾しているように見える。しかし『疏』ではabの如来を本身、cdのを迹身の如来等と会通しており、この偈を縦開（対論を認めて述べる、大正四二、一四二上）とし、対論者の主張の要旨とする点からも月称と同じ理解であろう。対論者の見解の帰結という点では、他の註釈書も同じであるが、偈自身が説明不足であるので、『無畏』の偈の解釈は異なる。『無畏』は今までの否定に反駁した、「如来は五蘊と同一（如来の自性は五蘊の自性）とも別異（五蘊の自性は如来の他性）とも説かれるべきでな

く、ただ五蘊に依拠して仮名で説かれているだけである」という主張が、対論者の最終的主張であるとする。この反論に対して『無畏』は偈cの「その者」(saḥ)を文脈を無視して、如来の他に「如来でないもの」の場合を加え、如来ならば、cdの五蘊の取得は無意味とし、「如来でないもの」であればcdが成り立つとする。しかし偈bにはっきりと如来と書かれているので無視できなかったのか、「如来でないもの」であるその如来を「別の本質・我性に留まっている何かある如来」と改めているが、決して明解な註釈とはいえない。清弁はこの対論者を犢子部とし、《 》で示した『無畏』の所説を論拠に、中観派の「事物は無自性であるという否定は立証できない」とし、解答の方も《 》の後は註釈と偈文を混えて『無畏』と実質は同じことを説いている。仏護はよくいえば、文学的というのであろうが、対論者の反論も仏護の解答も相手を愚弄し、誹謗している。しかし対論者の主張は実質は『無畏』のそれと変らないし、解答は「対論者が、如来がそこに存在すると分別している五蘊が取得であることはあり得ない」であり、その理由を偈が説いているとする。仏護註では偈意はT偈の訳とは異なり、月称の梵偈と同じく「もし五蘊という取得より以前に如来という何かが存在し、それが五蘊を取得する(偈cはrten ḥgyur であるが、註釈ではupādadyāt をñe bar len par ḥgyur na ni と訳したものと考えられる(次偈d参照))ならば、そうであれば(de lta na ni、偈のtataḥに当る)〈如来は〔五蘊〕に依拠して存在するであろう〉」である。言うまでもなく、この仏護の読み方を月称が採用したのである。

『疏』がこの第六偈を奪破(大正四二、一四二上)とするように、諸註釈書は皆、前偈が説く対論者の救釈の否定と取る。仏護は前偈の救釈を、要するに「如来は存在しているが、五蘊によって明瞭になる、如来は身体的存在として明瞭に如来となる」と解説し、その否定とする。月称がこの偈に「あらゆるあり方で考察しても」という副文を加えているのは、今までに対論者の主張のあらゆる可能な限りの意味を検討してきた、その結論をこの偈が説くというのであろう。偈と『無畏』、羅什、さらに仏護、清弁は〔 〕や《 》に示したように同じである。仏護は偈と同じ〔 〕の部分を取り、次の《 》の部分を除くが、清弁は〔 〕の部分を偈になくもがなの理由を加えただけで済ませ、《 》の部分を「それは如来の五蘊を決して取得しない」という主張の証因と喩例として採用する。ただし清弁は次にさらに第五偈の反対の立場である「もし五蘊を取得しないでは、如何なる如来も存在しない」場合を取り上げ、第五偈の註釈と同じ否定を述べ、さらに第六偈cdもその立場の否定であること等を加えている。月称は「取得しないでは存在しないもの

は、現に存在していないから取得しない」と註釈するだけである。

第七偈の梵偈のａｂは「取得されていないものと（ca）取得とは何ら存在しない」とも読める。取得されていない五蘊と取得が共に存在しないということになる。しかし羅什の註はcaを前偈との並列を示す「又」と訳し、「取得されていない」を「未だ受有らずば、所受（所取）」と訳し、註釈では偈が背景に置いていた五蘊を表に出して「五蘊が取得されていない」、と所受が五蘊であることを明示して問題を明瞭にしている。『無畏』の対論者は「輪廻が無始終（仏護は教証とする）」と「同一とも別異とも不可説」という二論拠によって如来と五蘊は仮名であると主張する。仏護は先ず第一の論拠だけを取り上げ、結論を如来が常に取得を所有する云々に改めている。『無畏』の解答が直接第二の論拠を取り上げていないからであろう。解答は無始終であるとき取者と所取に前後があり得ないので、如来と五蘊は取者と所取であり得ない。従って如来も五蘊もあり得ないという結論を下す。仏護の解答は多少加筆されているが、内容は『無畏』と同じである。しかし彼は次に第二の論拠「如来も五蘊と同一とも別異とも不可説」を別に取りあげて、取者と所取があり得ないことを論ずる。論述は要するに取者と所取は同一でもなく別異でもないならば、別のものとしてあり得ないということに尽きる。ただ仏護は対論者が「同一とも別異とも不可説」というのに対して、「言説」によって取者と所取を語る場合も「同一でもないし、別異でもないと語るべきである」といっているのは、空の立場の本質を衝いた見解である。

清弁はａｂに「取者によって取得されたものこそが取得である」と註釈するので、ａｂを「取得されたものが取得でどうしてあろう」と読んでいたことになる。ｃの「取得のない」を「取得のない自性の、すなわち取者でない」という意味とし、ｄを「如来に如来の自性がない」という語義とした上で、〔主張〕五蘊には人（プドガラ）は存在しない。〔証因〕作られたものである故に。〔喩例〕瓶のように、といった論証式を挙げる。さらに犢子部の論証式の否定を行なっている。月称は偈の論述を論証的に簡明に解説しているだけである。

第八偈は羅什の偈はＴと異なり、月称の読み方と同じ。註釈も偈の反復。『無畏』の対論者の主張は実質上、前偈のそれの繰り返し。註釈は偈を「取得によって仮名で説かれた如来」の存在の否定を説く点に焦点をしぼっている。仏護は対論者の主張を考慮してか、「五種に考察しても同一とも別異とも不可説」を加え、結論は「取得に縁った仮名」と「如来の存在」との否定を説いたとする。清弁は銅鍱部（Tāmraśāṭīya）の、〔主張〕勝義として如来はまさに存在する。〔証因〕取得によって仮名で説かれている故に。〔喩例〕この

世で存在しないものは取得によって仮名で説かれない。蛇の足のように。云々、という学説の否定とする。この〔主張〕と〔証因〕は『無畏』の対論者の文言を論証形式に改めたものでもある。解答では彼は第一偈で五種が具体的に否定されたことを示し、対論者の論証式の誤りを指摘する。月称は如来が無自性であることを、偈は取得との五種の関係の考察によって論証したとするのみである。

第九偈は羅什は偈aの「取得」(upādāna)を「所受の五蘊」と訳す。cdの註釈は『無畏』と一致する。『無畏』の対論者は取得の存在を論拠に取者の存在を主張する。abでは註釈は偈に縁起を理由に加えただけである。仏護は『無畏』に従いながら、文学的に説明する。対論者は先ず取得である五蘊(自体)は直接的に認識されるものとし、馬と馭者との比喩によって取者も存在すると主張する。解答ではこの救釈を、激流に流されている者が、根こそぎにされた根を摑む(藁をも摑む?)ようなものとして、「 」のように『無畏』註を採用し、cdではその後は自他の相対性によって自性がないから他性よっても存在しないと論じ、取得の直接経験には、五蘊を水泡や芭蕉のようなものと説く阿含等の仏説によって、凡夫の迷妄にすぎないと答える。

清弁の対論者は第七偈cdの「取得のない如来は存在しない」という中観者の結論に対して、〔主張〕如来の取得は取者をまさに所有する。〔証因〕取得であるから等の五支の論証式によって反駁する。この偈はそれに対する解答で、彼は羅什のように偈aの取得(upādāna)を所取(ñe bar blaṅ bar bya ba, upādeya)、偈のbを「〔取得は〕取得の自性として存在しない」と取り、第四章で、〔主張〕取得には取得の自性はない。〔証因〕相待を具える故に。〔喩例〕取者のように。という論証式で、対論者の「取得である故に」という証因の事実が〔勝義として〕成立せず、〔世俗としては〕事実と対立すると詳しく説いたとし、cdの他性の否定は「他より生じない」(第一章第一偈。第二二章第二偈は「他性によって」)によって説いたとする。

月称は前偈の五種の考察が如来だけでなくこの偈の取得にも及ぶと取る。これが原意であろう。彼が自性として存在しないことを第四章「五蘊の考察」で詳述されたというのは直前に述べた清弁の見解を認めたことになるが、月称は清弁が取者を喩例とするのに対して、この偈を取者との相待によって取得が自性としても、他性によっても存在しないことを説くと解釈する。

『無畏』は第九偈の註釈が終ると、「また答える」と述べて、六偈を説いている。他の経や論の引用ではないようであるが、何故ここで誰が別の答えを加えたのかは不明。

7　復た次に―第一〇偈―

以如是義故　受空受者空　云何当以空　而説空如来（一〇）

evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ/　prajñapyeta ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ//（一〇）

このように取と取者は全く空である。そして空なものによって空な如来がどうして仮名で説かれるであろうか。（一〇）

LVP と dJ の c d は prajñapyate ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ//。

【無畏釈】　―第一〇偈―

〈このように取と取者が、〉《自性と他性、同一と別異等》の〈あらゆるあり方で全く空である〉故に、《それ故に勝義の真実在を見る者は、取と取者をこのように証悟することによって》「如来は存在する」と仮名で説きはしない。

[そうであれば、依拠して仮名で説かれる対象（artha）はあらゆるあり方で自性空である故に、自性とも他性とも同一とも別異等とも、有とも無とも不可説であることとそのことである。]

【解説】　羅什の註釈は偈cの空なものが「空の受（取）」であることを明説しているだけである。『無畏』は偈bのあらゆるあり方を具体的に自性、他性等と示し、cdの「仮名で説かれない」は勝義であって世俗でないことを暗示する。仏護は偈abではあらゆるあり方を自性と他性に絞って論じ、清弁は『無畏』を借用し、月称はあらゆるあり方を無視し「空な」を「無自性な」とするだけである。

仏護はcdを対論者に対する質問と取り、「仮名」を、五蘊の比喩である水泡やあぶく等の空なものによって（具格）幻の人のような空な如来が存在すると仮名で説かれるとする対論者の解釈と縁起である中〔道〕とする中観派の解釈とどちらが正しいか考えよ！と忠告し、『無畏』の第二節を［　］で示したように改め、「有無と語られるべきものでないこととそのことであって、言説のことばという点では誤りはない」と述べて、世俗言説諦としては語ることと抵触しないと、言説を肯定する。

清弁はcdも『無畏』を借用し、勝義不可説を説いたとするが、『無畏』の第二節は偈の主題から逸脱しているからか、無視し、仏護より積極的に言説としては如来の功徳や仏業も、従って阿含の所説も成立することを経文を引いて力説する。月称はcdを対論者

の否定とし、空なもの、空な如来をさらに踏み込んで現に存在しないもの、如来になるとして否定するだけである。清弁と月称は次に傍論として異教の主張を否定している。月称は清弁を意識して論じているので詳細に比較検討するならば、考え方の違いなどが明らかになるであろう。

8 問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕問う。では今や「空である」というこれは確定しているのか。ここで答える）—

第一一偈—

空則不可説　非空不可説　共不共叵説　但以仮名説（一一）

śūnyam ity apy avaktavyam aśūnyam iti vā bhavet/ ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyartham tu kathyate// （一一）

「空である」とも説かれるべきでない。「不空である」とも、〔空と不空の〕両方であるとも、両方でないとも〔説かれるべきでないが〕、しかし言葉で知らしめる（仮名）ために語られるのである。（一一）

dJ の a b は śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet/。

【無畏釈】 ［《「空である」とも説かれるべきでなく、「空でない」とも説かれるべきでなく、「空と不空である」とも説かれるべきでなく、「空でもなく不空でもない」とも説かれるべきでない。》］ 唯だ反主張（vipakṣa, pratipakṣa）だけを否定（bsal ba = Widerlegung（独訳）・解明 gsal ba（D））するのに役立つ（否定に用いる）からである。

［《虚妄なる分別の垢を洗い落すために》を離れるために、また勝義の真実性を〈言葉で知らしめる（仮名）ためにそれらが語られる。〉］

【解説】 前偈で取などのすべてが空であるから不可説であると説いたので、この偈では否定の否定として空等とも不可説であると説かれたと思われるが、空等の四句不可説に註釈者たちは多少戸惑いを感じているようである。

羅什の対論者の問いは『無畏』のそれを前偈と結びつけて敷衍したもの。仏護の対論者は、「「空である」と説かれるべきでないなら、君は平然と小賢しくも（paṭu）秘すべきもの（guhya）を賞め讃えてこのすべては空であると説くのか」と、時に彼が示す皮肉な調子で問う。清弁の対論者は無戯論といいながら「空である」と戯論するのは矛盾だと簡潔に批判し、月称は対論者を想定しない。

羅什は『無畏』の第一節に相当するが、T訳では最後の「反主張云々」という文を偈のabcの所説に結びつけて、「空である」等は対論者の主張を否定するだけのものであるから、この文は本来「「空である」等と説かれるべきでない」という意味になるようである。羅什はこの文を偈dの理由と解釈し、偈dを中観者の言説は反主張を否定するためだけに仮名によって説かれたものに過ぎないと解釈する。『無畏』はdの仮説を「勝義の真実在を言葉で知らしめる（仮名）ために説く」とする。仏護は羅什とは反対にこの文を採らず、第二節を借用している。

清弁は（一）「空の教えの聞所成の智なしで修行者が証悟できるならば、勝義として「空である」等と説かれるべきでない」が、教えなしで証悟できないので空等のことばで「仮名のために「空である」等の四句が説かれる」とし、その理由として『無畏』の「虚妄分別云々」をあげ、彼はここで否定の戯論は「声を出すな」という声（『廻諍論』（VN, pp.110–111, 124–125））のようなものであるから誤りでない。（二）彼の「勝義として」という限定詞を用いた論証式は誤りでない。（三）羅什のように不空の否定のために空を説くのであって空の立証を説いているのでない。という彼の立場をここに読み込んでいる。

月称は清弁を受けて無戯論の如来は「如来が存在しない」という損減でない。「空である」等と説かれなければ聴聞者は理解できないから、増益して言説諦に立って対機説法として四句を説くとする。

9　是くの如く…何を以っての故に—第一二偈—

寂滅相中無　常無常等四　寂滅相中無　辺無辺等四（一二）

śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam/　antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam//（一二）

恒常と不恒常等の四〔句分別〕がこの寂静している〔如来〕にどうしてあろうか。さらにまた〔有〕辺と無辺等の四〔句分別〕がこの寂静しているもの（如来）にどうしてあろうか。（一二）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕〔主張する。もし如来が自性と他性とによっても存在しないならば、どういうわけで恒常とも不恒常等とも〔有〕辺とも無辺等とも不可説な、と言うのか。如来は存在しないとはっきり説くのが筋が通ると私は考える。〕ここで答える。—第一二偈—

《この自性として生じていない、寂静している如来において》恒常、不恒常、恒常で不恒常、恒常でもなく不恒常でもないという前際に依拠・関係した（pūrvāntasamāśrita）これら四〔種〕の見解と、有辺、無辺、有辺で無辺、有辺もなく無辺もないという後際に依拠・関係したこれら四〔種〕の見解がどうしてあろうか。《勝義として如来は不生であるからである。》

【解説】 如来が空等の四句で不可説ということは端的に不可説・沈黙ということである。この四句不可説との関連で龍樹は十四難無記の恒常等と有辺等の四句に対する無記を取り上げて自己の解釈を示したのであろう。羅什は「仮名」、中観派の説示は対論者の主張の否定のみ、換言すれば、帰謬のみとするから、『無畏』の前偈の註釈の「勝義の真実性を言葉で知らしめるためにそれらが語られる」ことはあり得ない。真実在、諸法実相は修行者の主体的な正観や思惟の内容である。その諸法実相は十四難無記で用いられたという衆生という意味の如来であれ、本章で説く仏の意味での如来であれ、その如来の実相以外の何ものでもない。羅什はこの偈のなかの寂静しているものをそういう如来の諸法実相とし、従って空等の四句によっても不可説であるから、本来十四難によって問難されるようなものではないとする。これが彼の解釈である。彼は四句の見解は五取蘊（取・upādāna）によって生ずるが、実相には取がないから、自己の見解を貴（真）とし、他を賤（偽）とするような相対的立場を超えているとする。『無畏』は第九偈の、如来は自性と他性とよりして存在しないことと十四難無記を結びつけて反論とする。仏護の対論者は『無畏』の次に「「如来は存在しない」と明白に説くべきだ」を加えるだけであり、解答では羅什のように「仮名」と第二七章第八偈によって「取の無」とを論拠にして不可説であると説く。清弁は如来は空であっても恒常等の四見のいずれかがあるので、すべてが成立するという反論に対する解答とし、論理学的に偈を解説するだけである。月称は空等のように恒常等も存在しないことを説いたとする。

10　問うて曰く…答えて曰く—第一三偈—

邪見深厚者　則説無如来　如来寂滅相　分別有亦非（一三）

ghanagrāho gṛhītas tu yenāstīti tathāgataḥ/　nāstīti vā kalpayan sa nirvṛtasya vikalpayet//（一三）

しかるに、深厚な観念を固執している者は、涅槃した〔如来〕について「如来は存在する」、或いは「〔如来は〕存在しない」〔等〕と〔四句〕分別し、涅槃した〔如来〕についても分別するであろう。（一三）

LVP, dJ の c d は nāstīti sa kalpayan nirvṛtasyāpi vikalpayet//。

前の梵偈はT2、後のは月称の読み方で、T1と合致する。龍樹の原偈は前者であったであろう。『ことば』Ⅱ、二二〇頁註一九一参照。羅什訳については後述する。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。《如来はまさに存在する。涅槃の後にはおられないと阿含に説かれていない（luṅ du ma bstan pa = avyākṛta）からである。》

ここで答える。—第一三偈—

《種々の分別等の薫習によって薫習された智ある〈或る者〉》〔「これこそ真（satya）であるが、他のものは無意味である」という、考える〈深厚な執着に呪縛されているその〔或る〕者は、滅度された如来について、〉〕〔《「如来は滅度の後に存在する」、「如来は滅度の後に存在しない」、「如来は滅度の後に存在し存在しない」、「如来は滅度の後に存在しないし存在しなくもない」かであると。》〕滅度された〔如来〕に関する四種の見解を《分別する者は》分別する。

【解説】　仏護は対論者に触れず、最初の［　］の中は若干表現の順序が異なる他は、次に偈cdと殆ど同じ文言を加えただけである。清弁は対論者の《　》に論理学的説明を若干加え、解答の最初の《　》の次に偈を置き、次に第二の《　》、四句分別がくるだけである。月称も簡略で、世尊の死後の存在等の四句分別の否定を説くと解釈し、存在を説く者は如来の死後を「無」と相対的にしか理解できないことを説くと解釈する。

羅什の解釈は他の註釈とまったく異なる。彼は中観派は虚無論かという対論者の疑難に対する解答とする。偈の個々の語句は梵偈と一応対応するが、文意は別で果して構文の上で現行の梵偈の意訳か、彼の用いた梵偈が別のものであったかは明らかにできない。彼は（一）dの「滅度された〔如来〕」を十四難無記などの死後の如来でなく、前偈以来の諸法実相の立場で、如来は寂滅相、本性寂静であると解する。（二）この章のこれまでの如来の存在の否定を、空を無としか考えることができないので、対論者は中観派は如来の無を主張していると考えていると想定する。（三）偈では「如来は存在する」「存在しない」を四句分別でなく、『宝性論』などに見られる虚無論者と異教徒に配し、「存在しない」と主張する虚無論者が邪見深厚者で、涅槃道、仏道、宗教を否定するのみでなく、世間の

善業による安らかな安心をもたらす楽果までも否定するとする。対論者の「如来無きや」という問いに対する解答となろう。「如来は存在する」と主張する者は「我、ātman の存在に貪著する」者があるから異教徒となろう。その主張に対して如来は寂滅相であるから有という分別も誤りとする。彼は第一節で二種の邪見を説き、虚無論者の邪見を「麁」とするから、異教徒の邪見は「細」微細とするようであるが、前者だけを「深厚の邪見」というので、麁は単なる粗雑なという意味でなく、激しく根深いということであろう。第二節は羅什偈のａｂ、第三節はｃｄの註釈。

11 ―第一四偈―

如是性空中　思惟亦不可　如来滅度後　分別於有無（一四）

svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate/ paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā// (一四)

そして自性として空であるそ〔の如来〕について、仏は滅度の後に「存在する」か、「存在しない」かという考察は決してあり得ない。(一四)

【無畏釈】―第一四偈―

《真実の智慧の眼が開かれた者には》滅度せる〔如来〕について「如来は滅度の後に存在する」とか、「如来は滅度の後に存在しない」とか、「如来は滅度の後に存在し存在しない」とか、「如来は滅度の後に存在もしないし存在しなくもない」と、涅槃に関するこれら四〔句〕の見解の考察は決してあり得ない。《分別智は対象のないところには生じないからである。》

【解説】　羅什以外は前偈と対をなすと解釈し、『無畏』、仏護、清弁は認識論的に前偈が「深厚邪見」の凡夫の知の内容、この偈をいわば聖者、『無畏』、清弁は最初の《　》に説かれた者の智の内容、仏護は「偉大な力をそなえ、縁起を知る灯の光によって慧眼に恵まれ、事物をあるがままに見る者」の智の内容とする。清弁の註釈は『無畏』の註釈の《　》で示した最初と最後の文言の間に偈を置くだけである。仏護は他に自性として空な〔如来〕を「幻、影像、化作人のように、自性と他性として空で、滅度（涅槃）されたその方、如来について仏世尊は涅槃し終えた後も存在する。或いは涅槃した後は存在しないというこの二つの考察はあり得ないであろう」と説明し、「ナンダよ、おまえが、実に現在世に如来を見ないとき安楽である」という経（典拠等不詳）を引くだけである。月称は空の立

場を「虚空に色の分別（kalpanā）〔がない〕ように、どのような状態にあっても如来に存在すること（astitva）がない〔と説く〕者、その者の〔空という〕立場では」、滅度の後〔という状態〕でも考察、分別そのことが存在しないと解釈する。この解釈は思想的（思想史的関連ではない）には羅什の解釈に近い。羅什は第一二偈以来の諸法実相、畢竟清浄の思想を受けて「性空」、「従本已来畢竟空」の立場で思惟、分別があり得ないとするからである。

12 ―第一五偈―

如来過戯論　而人生戯論　戯論破慧眼　是皆不見仏（一五）

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayam/ te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam/（一五）

戯論を超えて不滅である仏を戯論する者たち、彼らは皆、戯論によって妨げられて如来を見ない。（一五）

【無畏釈】―第一五偈―

［〈世間のすべての戯論を超えて不滅である仏世尊を〉《存在する、存在しない、恒常、不恒常、］色身、法身、説法身（pravacanakāya）、相、所相、原因、結果、智、所証（所分別）、空、不空［等の戯論によって》〈戯論する〉］即ち分別し、思考し、《戯論によって［智慧の眼を〈妨げられた者たち、彼らは皆、〉生れつき眼の見えない人が太陽を〔見ない〕ように戯論を超えて不滅である如来を法身として〈見ない。〉］》

【解説】　羅什の註釈は、戯論の定義の後は『無畏』の註釈の意訳。偈aの「戯論する者」の戯論の内容を仏護は「如来は滅度の後に「存在する」とか「存在しない」ということによって」と『無畏』を簡略にした「存在、無存在、恒常、不恒常等の戯論によって」とを挙げ、清弁は『無畏』の最初の《　》をその内容とする。彼は第二説として「「如来は色身である」、「如来は説法身（dharmadeśanā-kāya）である」（漢訳、色身、言教身、法身は『無畏』と同じか）」を挙げる。月称は第一二偈の「恒常、不恒常等によって」とし、それを『無畏』を改めたような「常、無常、存在、無存在、空、不空、一切智者、非一切智者等の分別によって」戯論する者とする。『無畏』は如来を法身として見ないとするが、仏護も清弁もそれを除き、清弁は代りに「見ない」のは「法性として見られるべきである故に」という趣旨だ（D, Tsha, 218a2）とする。仏護は戯論を「世間の」戯論とし、如来を「出世間の徳（法）に安住する」如来と

する。如来の規定が詳しいのは月称で、「本性寂静で無自性であり、戯論が実体（対象）に依って起る（vastunibandhana）のに対して実体でないもの（avastuka）」であり、「不滅な」を「自性不生であるので別の自性に〔移〕行しない」（仏護も「不滅な」を「行かない」という意味とし、「行かないことはどんな歩みによって行なわれるのか？」と世間で言われているように）と解説している。慧眼が妨げられていることや生盲の比喩は仏護、月称も基本的には受け継いでいる。清弁と月称は『金剛般若経』（VP, pp.56-57）（清弁は前半のみ）を教証とする。清弁がこの場合には「〔経に〕説かれた如し」と述べて教証としているのは、章末の経の引用ではないからであろう。

13　是の故に偈に説く―第一六偈―

如来所有性　即是世間性　如来無有性　世間亦無性（一六）

tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat/ tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat//（一六）

如来が或る自性である、その自性でこの世人はある。如来は無自性であり、この世人は無自性である。（一六）

T訳のａｂは羅什訳のように、「如来の自性であるもの、それは世人の自性である」。

【無畏釈】―第一六偈―

このように考察されたとき、如来は無自性である故に、それ故に如来の自性であるもの、それはこれら衆生と行（saṃskāra）との世間（jagat）の自性でもある。

［如来の自性は何か］というならば、答える。如来は無自性である。これらの世人も自性がない点で同じであるが、功徳・性質（guṇa）は同じでない。

【解説】　羅什訳は『無畏』の曖昧な、或いは意味がない点を除いただけで、叙述の大筋は変らない。彼はjagatを「世間」と訳し、如来と世間の無自性という同事性を説くと解釈する。仏護は如来を「衆生世間」、jagatを「有為（行・saṃskāra）世間」とし、ａｂの如来と有為世間の同一性を理由として、如来の考察は有為世間の考察であるから、この章で如来を考察したことは、有為世間を考察したことになることを説いているとする。さらに「有為は一向に無常である」と説かれているが、「如来は無常である」と説かれていな

いから、自性の同事性はないという反論に、第二四章第八偈を引いて世間世俗諦として「瓶」や「茅屋」等の有為の世間の事物は存在し、破壊や焼滅が認められるから無常であるが、勝義・真実在としては「縁って仮名で説かれたものであるからあり得ない」とし、如来も同じだという。清弁は章の冒頭で『無畏』に倣って如来をすべての事物の比喩とし、それを、〔主張〕勝義として色等の事物は自性がまさに存在する。〔証因〕事物である故に。〔喩例〕如来の身体のように。という対論者の論証式に整えているが、これは如来と世間とが無自性であることを説く第一六偈が章の最後の結論であると解釈し、その結論に導くための伏線として説かれたものと考えられる。彼は如来の身体が対論者の証因である事物ではあり得ないことを立証するために、如来が無自性であることをこの章で一貫して論じてきたとする。単にこの章だけでなく彼は第四、五、三、一〇章、最後に第一、二章を挙げて、それらの章でも主題である蘊等の有為法の否定を通して如来が無自性であることを解明したとする。こうして逆に「事物の自性が存在することと立証する喩例として如来〔の身体〕が事物（有）として存在すると主張する対論者の、「如来が或る自性である。その自性でこの世間はある。如来は無自性であり、この世間は無自性である」と説いて、「如来のようにこの世間も無自性である」(D, Tsha, 218b6–7) ことを明らかにしたとする。その上で、喩例の「如来のように」の如来が無自性であるから、主張の主辞の同類 (sapakṣa) はない。それ故に「事物である故に」という証因の内容 (artha) は存在しない (asiddha) し、矛盾する (viruddha) と論理学上の誤謬を指摘し、最後に彼は「章の意義は対論者が章の冒頭で主張した能証 (sādhana) の誤謬を説くことによって、如来の法身を説くことにある」を結論とする。清弁は各章の冒頭と終りに章の意義・目的を繰り返し、多くの場合は同文の繰り返しであるが、この章の場合、冒頭は、「空性と対立する特定の主張を否定して、勝義として如来の身体を拒否する目的に従って第二二章は著述される」であるので、勝義として如来の身体の存在を否認することを目的としている。それに対して末尾では対論者の論証の否定が仏の法身の教示であるという大胆な主張を述べている点が注目される。また彼は第一六偈を結論とするために可成り強引な解釈をしているが、如来の世間との同事性を章の主題としている点は傾聴に価する。

月称は仏護の有為世間を器世間に改め（衆生と器の二世間の範疇は仏護の頃には確立していなかったのか）、この偈は如来との同事性に基づいて、器世間も無自性であることを説くと解釈し、器世間が無自性であることは、清弁を受けたのであろう、第一章等で説か

れたという。ここに空の立場に於ける世界の人間存在との根源的な構造が示されている。

観顛倒品第二十三

1　観顛倒品　viparyāsaparīkṣā（顛倒の考察）、Tも他の漢訳も同じ。前章で如来・仏が人間の真実在であり、「悟り」が真実であることが明らかになって始めて、凡夫が真実在から逆倒した「迷い」であることがリアルになる。そこで迷いが顛倒という構造であることによって、「悟り」が人間にとって必然であり、実現可能であることを論ずる。

2　問うて曰く〔ここで〔対論者は〕主張する〕―第一偈―

従憶想分別　生於貪恚癡　浄不浄顛倒　皆従衆縁生（一）

saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate/　śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi//（一）

「貪と瞋と癡とは分別から現われる」と説かれている。実に〔それらは〕浄・不浄・顛倒に縁って存在する。（一）

cの「浄・不浄・顛倒」を月称は「浄と不浄と顛倒」、羅什等の他の註釈者は「浄と不浄との顛倒」。詳しくは『ことば』Ⅱ、八五頁註一〇七参照。dのhi（ñid）を清弁は「縁らないでは生じない」が、「浄・不浄の顛倒によってのみ生ずるのではなく、非如理作意等も顛倒の生起の縁」であるという。月称は分別を三毒の生起の共通の原因（sādhāraṇaṃ kāraṇam）とし、特に「癡」が「分別」から生ずることを「不如理作意が無明の原因」という教証によって立証している。分別は世俗的には知的営みの主たるものである。それが知の否定、知の欠除である癡・無明をどうして生ずるかという疑問が当時もあったのであろう。

【無畏釈】〈「この世では貪と瞋と癡とは分別から現われる」と〉経に詳細に〈説かれている。〉そしてそれらは〈浄と不浄の顛倒にまさに縁って存在する。〉それ故に貪と瞋と癡は存在する。

【解説】『無畏』、羅什はこの偈を貪瞋癡の存在を証明する対論者の偈とする。清弁も対論者の偈とするが、前章で主題の「如来」を喩例としたように、対論者はここでも貪等を喩例とし、〔主張〕勝義として五蘊等は自性でまさにある。〔証因〕原因によって生ずる故

に。〔喩例〕貪等のように。自性のないもの、それは原因によって生じない。例えば空華のように。〔連合〕五蘊等は各自の原因によって生じる。〔結論〕それ故に、上述の理由の力によって勝義として五蘊等は自性でまさにある。と、五蘊等が自性であることを主張する。月称はまったく異なり、この偈を対論者に対する解答の偈と解釈する。対論者は前章と同じく生存の連続を、煩悩というその原因が実有であることを論拠にして主張する。この偈の業・煩悩が分別（vikalpa）から生ずるという所説は、龍樹自身が第一八章第五偈等でも認めているが、この偈の説く限りのことは、経文もあり、仏教の諸派が一般に認めているところである。他学派は経文を真理と取るので、貪等が自性であると主張するのに反して、龍樹は分別が実質上は「浄・不浄・顛倒であり、その顛倒に縁って生ずる、即ち、縁起であると偈ｃｄで解説しているので、そこで無自性であると第二偈で答える。そういう意味では第一偈を対論者の主張とする解釈と中観派のそれとする解釈に本質的な違いがあるわけではない。

3　答えて曰く（ここで答える）―第二偈―

若因浄不浄　顛倒生三毒　三毒即無性　故煩悩無実（二）

śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye/ te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ/（二）

浄・不浄・顛倒に縁って存在するもの、それらは自性よりして存在しない。それ故に煩悩は真実としては存在しない。（二）

【無畏釈】〔今や〈浄と不浄との顛倒に縁って〉分別によって〈存在する〉貪と瞋と癡等の煩悩である〈もの、それらは自性よりして存在しない。それ故に諸煩悩は真実として存在しない。〉〕

【解説】羅什は『無畏』よりも仏護に一致する。清弁はここでも勝義無自性、世俗有自性の立場に立ち、「真実として」を「勝義として」とし、「貪等のように」という喩例が完全でない（nyūna）という誤謬があり、勝義としてでなく、言説上の喩例と分別するとしても、喩例に証明されるべき性質（sādhyadharma・自性の存在）が完全でないことは答破し難い、と論理学的に註釈しているだけである。月称は貪等の自性が浄等に縁ることと矛盾することを、第一五章の第二偈の「つくられたものでない」（akṛtrima）と「他者に依拠すること」（paranirapekṣa）によって論じる。

4　復た次に（さらにまた）―第三偈―

我法有以無　是事終不成　無我諸煩悩　有無亦不成（三）

ātmano 'stitvanāstitve na kathaṃcic ca sidhyataḥ/ taṃ vināstitvanāstitve kleśānāṃ sidhyataḥ katham// (三)

また自我の存在と非存在はどうしても成立しない。それ（自我）なくして煩悩の存在と非存在がどうして成立するであろうか。（三）

【無畏釈】　この世でもし貪等の煩悩の、自我といわれる基体が存在するならば、それに縁っている煩悩等も存在すると想定することができるであろうが、〔〈自我の存在と非存在は〉いかなるあり方によっても〈どうしても成立しない。その自我なくして煩悩の存在と非存在とがどうして成立するであろうか。〉成立しはしない。〕

【解説】　羅什は仏護に同じであるが、abを自我の有無は因縁・縁起したものであるから、実有・実無として成立しないと空の立場で説明する。清弁は前偈同様、勝義と世俗の説明方法によるとし、bのcit（yaṅ）をavadhāraṇaの意味（決して成立しない）とする。彼は自我と煩悩を基体と依存するものとし、基体なしで依存するものはないことを論拠とする。月称も自我の存在と非存在は既に詳述した（『ことば』Ⅱ、七六頁註二七参照）とし、清弁と同じく基体と依存するものの関係によって煩悩を否定する。

5　何を以っての故に――第四偈――

誰有此煩悩　是即為不成　若離是而有　煩悩則無属（四）

kasyacid dhi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati/ kaścid āho vinā kaṃcit santi kleśā na kasyacit// (四)

実にこれらの煩悩は或る者のものであるが、その或る者は成立していない。もし或る者ないならば、諸煩悩は或る者のものではない。（四）

羅什訳はcの或る者をも是と訳す以外は梵偈と同じ。『無畏』・仏護はaが梵偈・T1と一致する以外は次の清弁と同じ。清弁は「これらの煩悩は或る者から生ずる。しかしそのものは成立していない。若し或る者がないならば、何ものがあろうか。即ち或る者、瓶等の基体なくして、何かがある、即ち依存したものは青か赤であると認めるならば、煩悩は全く存在しない。石女の子の相が無には〔認められない〕という趣旨である」とする（『ことば』Ⅱ、七七頁註三〇参照）。

【無畏釈】〔どういう理由でか。—第四偈ab—〈それらの煩悩が或るもののものであり、〉それらの煩悩が或る自我、もののものである〈その自我も〉あらゆるあり方で〈成立していない。〉—第四偈cd—もしそれらの煩悩が或るもののものであるそ〔の或るもの〕も成立していないならば、〈もし或る自我もないならば、どのような煩悩が存在しようか。煩悩は何ら存在しない〉故に。〕

【解説】羅什訳は『無畏』の自我を衆生とする他は、『無畏』の自我と煩悩の所有関係を平明に解説する。清弁は偈aで所有関係を自我の徳性（guṇa）であり、自我の享受の対象であると具体的に示し、偈のbでは上述の趣旨に副った次の推論式を掲げる。〔主張〕勝義として諸煩悩等は存在しない。〔証因〕それらの基体が存在しない故に。〔喩例〕例えば石女の子の黒さのように。彼は次に煩悩は心の所有であるという見解を取り上げる。月称はそれを受けて煩悩は自我か心を依り所とするが、その依り所は既に否定されたので煩悩は何もののものでもないという結論を下す。

6　若し我無しと雖も…何を以っての故に—第五偈—

如身見五種　求之不可得　煩悩於垢心　五求亦不得（五）

svakāyadṛṣṭivat kleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā/　svakāyadṛṣṭivat kliṣṭaṃ kleśeṣv api na pañcadhā//（五）

自己の身体を自己・自我とする見解（以下、身見）のように、煩悩は〔煩悩に〕悩まされている者において五通りに〔考察しても〕存在しない。身見のように、〔煩悩に〕悩まされている者は煩悩において五通りに〔考察しても〕存在しない。（五）

偈のabとcdは煩悩と「煩悩に悩まされている者」を入れ替えただけである。

【無畏釈】〔或いはもし自我は何ら存在しないでも、煩悩は存在する、即ちそれらは何者のものでもない、とこのように考えるならば、

それに対して答える。—第五偈—

〈身見〉が五蘊において五通りに〔考察しても〕存在しない〈ように、〉そのように〈煩悩は、も煩悩に悩まされた心において五通りに〔考察しても〕存在しない。〉

〈身見〉が五蘊において五通りに〔考察しても〕存在しない〈ように〉そのように〈煩悩に悩まされた心も煩悩において五通りに〔考察しても〕存在しない。〉〕

【解説】 羅什は『無畏』を簡略にしただけのものである。svakāyadṛṣṭi（羅什訳、身見）は有身見（satkāyadṛṣṭi）と同義語と見做されている。有身見は無明の本質である。無明は単なる智の欠除ではなく、思惟分別の根底に潜む真実在の智（さとり）の無であるから、すべての思惟分別は虚妄である。有身見はすべての分別を虚妄たらしめる諸分別の根本であり中核である分別であって、無明を現実のものたらしめる分別である。有身見の有身とはアビダルマでは「存在する身体」とも「壊滅する身体」とも解釈されるが、要するに身体（身心）としての自己の存在の認識・取得である。世界は素朴ではあるが基本的にはこの身体的自己の存在の取得を根源として意味づけられ価値づけられた、要するに分別された世間である。しかしそれだけではなく、有身見は一般には語義を超えて、自我意識（ahaṃkāra）、自我の所有意識（mamakāra）と考えられ、自分の家、自分の国、自分の宗教等を中心にした世界観の中核であり、複雑な世間の中心である。ここでは龍樹が「身見」というのは、そのような思想体系の中心概念の意味で用いているのではなく、あくまでも比喩である。煩悩と煩悩所染者とが五通りの関係で考察されても両者共に存在しない、すなわち無自性で仮名にすぎないことの、「喩例」である。この喩例となるものは清弁や月称が引用するように直前の第二二章の第一偈の「如来」（自我）と「五蘊」（身体）であろう。その如来と五蘊は清弁が「如来の身体」と表現しているその如来と身体である。龍樹はそれを念頭に置いてここでは「有身」でなく「自己の身体」と表現し、清弁はまさにこの「自己の身体」によって、前章の「如来の考察」を実質は「如来の身体の考察」と解釈したのではなかろうか。自我と身体は「取得」によってのみ両者共に有自性と認められる。その両者が五種の考察によって実有性が否定されるように、煩悩と煩悩所染者（清弁は所染の心（kliṣṭacitta）＝『無畏』）も自性がない。ここでは龍樹は煩悩と煩悩所染者の各々について念入りに五種の考察をしても成立しないことを論じ、月称は有自性の立場では相互相待も成立しないことを付け加えている。自己の身体は空の立場での相互相待として仮名としてのみ成立する。

7　復た次に——第六偈——

浄不浄顛倒　是則無自性　云何因此二　而生諸煩悩（六）

svabhāvato na vidyante śubhāśubhaviparyayāḥ/　pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubhaviparyayān//（六）

浄・不浄・顛倒も自性として存在しない。煩悩はいかなる浄・不浄・顛倒に縁って存在するであろうか。（六）

Tは梵偈ではc（Tではd）のkatamānを煩悩の形容詞、katame（いかなる煩悩が）と読み、羅什は「云何」であるからkathamの意味に取っている。

【無畏釈】［《さらにまた、—第六偈—

〈浄と不浄との顛倒が自性として存在しない〉とき、そのとき、浄と不浄の顛倒は真実ではない。》真実でないもの、それは自性として存在しない。それら浄と不浄との顛倒が自性として存在しないとき、それらに縁っていかなる煩悩が存在するであろうか。それ故に(iti)それらが、それらによって存在するそれらの煩悩は存在しない。すなわち、それらを因とする煩悩がどうして存在しようか。］

【解説】羅什の前半は『無畏』（仏護）と同じ。『無畏』は後半では偈でも用いられている「浄と不浄との顛倒」を何故か用いず、代名詞「それら」で表現しているので意味が不明確である。特に最後の部分は仏護が本来の註釈で、『無畏』は文章に欠落があるのではないかと思われる。後半も羅什訳は極めて明確である。清弁は「さらにまた」の次に「我々の主張では」を加え、abとcdを「その時」で結び付け、偈のabがcdの条件文であることを示し、その後に前偈と同じく対論者の「貪等のように」という喩例に主張の賓辞（sādhyadharma）の不完全性があるという論証式の誤りを加えているだけである。月称は煩悩の原因である浄と不浄と顛倒があることから煩悩が存在すると主張する対論者を想定し、偈は原因である浄等がないから煩悩は存在しないという趣旨だとする。

8　問うて曰く—第七偈—

色声香味触　及法為六種　如是之六種　是三毒根本（七）

rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca ṣaḍvidham/　vastu rāgasya doṣasya mohasya ca vikalpyate//（七）

色声味触香法は、貪瞋癡の対象が六種に分類・区別される。（七）

cのdoṣasyaはLVPではdveṣasya。

【無畏釈】［ここで〔対論者は〕主張する。—第七偈—

〈色、声、味、触、香、法は六種で、貪と瞋と癡との対象であると分別される。〉その対象に縁って、が存在するとき、浄と不浄との顚倒が存在し、するので、それ故に浄と不浄との顚倒に縁って貪と瞋と癡が存在する。〕

【解説】 羅什は『無畏』を簡潔にしたもの。仏護は『無畏』がすべて。清弁も月称もvastuを「ここに貪欲等が住する（vasati）」ので、「それらに対して・から貪欲等が生ずる。そこで（utpatteḥ）」と解釈し、色等の六境と貪等の三毒の語源的解釈やアビダルマの定義を挙げている（詳しくは『ことば』Ⅱ、五四頁以下、八二頁註六五等参照）。なお清弁は、対論者の五支からなる論証式を提示している。〔主張〕勝義として浄と不浄の顚倒に縁って生ずる貪等はまさに存在する。〔証因〕それらの対象（vastu）が存在する故に。〔喩例〕この世において勝義として存在しないものには対象はない。例えば、盲人の眼識のように。〔連合〕貪等には顚倒に分別された対象なるものが存在する。〔結論〕それ故に上述の証因の力によって顚倒がある故に、それらに縁って煩悩は存在する。

9 答えて曰く—第八、九偈—

色声香味触　及法体六種　皆空如炎夢　如乾闥婆城（八）

rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāś ca kevalāḥ/ gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ/（八）

色、声、味、触、香、法はただそれだけのもの。ガンダルヴァ城のようなもの。陽炎や夢のようなものである。（八）

如是六種中　何有浄不浄　猶如幻化人　亦如鏡中像（九）

aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutas teṣu bhaviṣyati/ māyāpuruṣakalpeṣu pratibimbasameṣu ca/（九）

それら幻の人のようなもの、映像のようなものにおいて、どうして不浄なもの、或いは浄なものが存在するであろうか。（九）

【無畏釈】 〔ここで答える。—第八、九偈—

〈色、声、香、味、触、法はただそれだけのもの、〉（一）離脱したもの、（二）何ものでもないもの・全く存在しないもの（akiṃcana, ā-）、（三）混じっていないもの、（四）無自性である。

〈ガンダルヴァ城のようなもの、陽炎や夢のようなものである〉ので（Tはyin pasと、第八偈が第九偈の理由であることを明示する、ただしチベット訳だけか）、〈幻の人のようなもの、映像のようなもの〔である〕それら（色等）において浄であれ不浄であれ〔それら

の顛倒〕がどうして存在するであろうか。〉〕

【解説】『無畏』（＝仏護）はbの「ただそれだけのもの」を四種に説明しているだけである。羅什はそれを受けて、まず「ただそれだけのもの」を「自体」（ただそのもの自身だけ）と理解し、恐らく（一）の離脱したもの、（三）の混じっていないもの、を「心と和合せざる時」と取り、（二）の何ものでもないものと（四）の無自性を空無所有としたのであろう。彼は第八偈の蜃気楼等の比喩も第九偈の幻の人等の比喩も同じ六境の虚妄を示すと取り、二偈が全体で一つの解答であることを明説し、比喩の意味は虚妄であって定相（自相＝自性）のない六境が心と和合したとしても「但だ心を誑惑するのみ」（kevala の意味であろう）であるから、自性・実有の浄不浄（美醜、快不快、善悪）はないというのである。

清弁は「ただそれだけのもの」を無自性、自性の香りだけによっても薫習されないもので、だからといって、言説諦を損減しないと改めている。空の立場では世俗諦としては六境等は否定されないが、第九偈のcdは浄と不浄の勝義の自性が空であることを説くとする。清弁は頭註に示したように、ガンダルヴァ城等に註を加えている。月称は「ただそれだけのもの」を「ただ遍計所執されただけのもので無自性」とし、それらが現実に認識されるのは「ただ顛倒よりのみ認識される」ので虚妄だという。この偈では彼も「浄と不浄との顛倒」と読んでいたようにも見える。

10　復た次に（さらにまた）――第一〇偈――

不因於浄相　則無有不浄　因浄有不浄　是故無不浄（一〇）

anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñapayemahi/　yat pratītya śubhaṃ tasmāc chubhaṃ naivopapadyate//（一〇）

我々がそれに縁って浄を〔浄という〕仮名で説くところの不浄は、浄に相待しないでは存在しない。それ故に浄はまったくあり得ない。（一〇）

Tの読み方等は次註参照。

【無畏釈】〔〈或るもの、浄に縁って浄、不浄を不浄と我々が仮名で説く浄は浄、不浄に相待しない以前には存在しない。それ故に浄はあり得ない。〉〕

【解説】　或る浄に縁って或る浄を不浄と我々が仮名で説くその浄に相待しない以前には存在しないので、清弁は偈のａｂとｃとｄに別々に註釈を加えるが、註釈を合せると、「〈或るもの、〉浄〈に縁って不浄が〉不浄となる〈次偈では「として成立する」〉〈不浄として我々が仮名で説く。〉不浄を「これは不浄である」と不浄の自性を我々は仮名で説く（ａｂ）。その浄は不浄（D、Pは浄）に相待しないで浄の自体（ātmatā）として存在しない（ｃ）。不浄が存在しない故に、浄もそれ（不浄）に相待しないでは浄性で決してない故に（ｄ）という趣旨である」となる。前半は混乱があり観誓によって改めたが、ほぼ『無畏』と同じである。羅什はａとｂのaśubhaṃ までを「浄に相待しないで不浄はない」（訳偈ａｂ）と読み、ｂとｃの aśubhaṃ prajñapayemahi/ yat pratītya śubhaṃ を「浄に縁って我々が仮名で説くところの〔不浄は存在しない〕」と前にかけて読んでいるようであるから、『無畏』の意訳といえる。ただし註釈では yat を疑問代名詞と見なすなど原文を離れた自由な解説となっている。月称の読み方については『ことば』Ⅱ、五六―五七頁、及び八四頁註九一、九三参照。

11　復た次に―第一一偈―

不因於不浄　則亦無有浄　因不浄有浄　是故無有浄（一一）

anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi/　yat pratītyāśubhaṃ tasmād aśubhaṃ naiva vidyate//（一一）

我々がそれに縁って不浄を仮名で説くところの浄は、不浄に相待しないでは存在しない。それ故に不浄は決して存在しない。（一一）

この偈は前偈の浄と不浄を入れ替えて、前偈が浄の存在を否定するのに対して不浄を否定する。羅什訳も同じ。Ｔはｄの vidyate をも前偈の upapadyate と同じ訳語 hthad pa で訳している。

【無畏釈】　―第一一偈―

〈或るもの、不浄に縁って〉浄（『無畏』の mi sdug pa gaṅ を仏護等の sdug pa gaṅ に改める）を〈浄と我々が仮名で説くその不浄は浄（mi sdug pa → sdug pa）に相待しない〉以前には〈存在しない。それ故に不浄もあり得ない。〉

【解説】　『無畏』も羅什も清弁も月称も各々の前掲の註釈の浄と不浄を入れ替えただけである。

12　復た次に―第一二偈―

若無有浄者　何由而有貪　若無有不浄　何由而有恚（一二）

avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati/　aśubhe 'vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati/（一二）

また浄が現に存在していないとき、どうして貪が存在するであろうか。また不浄が現に存在していないとき、どうして瞋が存在するであろうか。（一二）

【無畏釈】　―第一二偈―

それら浄と不浄とが存在していないとき、貪と瞋がどうして存在するであろうか。

《それらが存在しない故に、癡も存在しない。それらがまさに存在していないので、それも存在しないことが成立する。》

【解説】　仏護は浄と貪、不浄と瞋を別々に論ずるので、偈の繰り返し。羅什は『無畏』の第一節と同じ。清弁は偈に『無畏』の第二節《　》が続き、その後に「それらが述べられたとき、誤謬がなくはない。それ故に上述の証因の誤謬は除かれない〔というのが量果である〕」が続く（観誓、D, Za, 222b3）。精査したわけではないが、この証因というのは第七偈の註釈に紹介した「それらの対象（vastu）が存在する故に」であろう。

月称は原因である浄と不浄がないから貪と瞋は存在しないという趣旨とするだけである。

13　問うて曰く…答えて曰く―第一三偈―

於無常著常　是則名顛倒　空中無有常　何処有常倒（一三）

anitye nityam ity evam yadi grāho viparyayaḥ/　nānityam vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ//（一三）

無常において「常である」というこのような把握（執着）がもし顛倒であるならば、空において無常は存在しない。どうして把握が顛倒であろうか。〔顛倒はない。〕（一三）

T2はcdが異なり、「空において常は存在しない。どうして〔常という〕把握が顛倒でないであろうか。〔顛倒である。〕」である。

T2は無常なものであれ空なものであれ、顛倒の基体である把握・執着の対象（vastu）にないものを把握・執着することを顛倒とす

るので、常なものの把握・執着は顚倒だという。羅什訳はT2とdが異なり、「何処にか常の倒有らん」であるから、dは梵偈と同文となる。文献の上で論拠は何もないが、もしcの「無有常」が「無無常」であれば、羅什訳偈は月称の梵偈と一致するであろう。この二偈の否定については、CPM, p.190, fn.619 参照。

【無畏釈】〔ここで〔対論者は〕主張する。浄と不浄との顚倒はまさに存在する。経典に常等の四顚倒が存在すると説かれているからである。それらが存在するので、顚倒したものも存在する。そのなかで、或る無常なものにおける「常である」というその把握・執着は顚倒であるが、或る無常なものにおける「無常である」というその把握は顚倒ではない。残り〔の我、楽、浄〕においても同様である。

ここで答える。—第一三偈—

〈もし無常なものにおいて「常である」というこのような把握が顚倒である〉と考えるならば、それに対して答える。

《〈自性を欠く・空なものにおいて常は何ら存在しない。〉それ〔常〕がないとき、〔常であるという〕そのような〈把握がどうして顚倒でないであろうか。〉それは顚倒である。》残りのものにおいても同様である。〕

【解説】 羅什訳は偈のdの部分の註釈以外は仏護と一致する。傍線で示した、仏護にない『無畏』の文言は、羅什以後になって付加されたのではなかろうか。清弁は『無畏』の対論者の主張を論証式に改めただけである。その論証式—〔主張〕勝義として浄と不浄の顚倒はまさに存在する。〔証因〕世尊によって経典に説かれている故に〔喩例等省略〕。傍点を付した〔主張〕と〔証因〕の理由を示す「故に」(-tvāt)という「従格」が仏護にないことは、それらが清弁以後に清弁の論証式から『無畏』に逆輸入されたと考えることができるからである。同じく最後の「それは顚倒である(Dは「でない」であるが、採らない。Pによる)」も清弁の註釈にあるそれが『無畏』に付加されたのであろう。

「浄と不浄の顚倒」でなく、「浄と不浄と顚倒」と解釈する月称は、前偈までで浄と不浄の存在を否定したので、この偈以下では第三の癡の原因である顚倒の存在の否定を論ずると解釈し、その顚倒を常、楽、浄、我の有為の四顚倒とする。『無畏』、羅什、清弁の場合、対論者は「浄と不浄の顚倒」の存在を、仏が常等の四顚倒を説いたことを論拠として、主張すると解釈し、その否定として最終的には

常等の四顛倒の否定を主題とするので、実質的には月称と同じことになる。
この偈は次の偈と共に、龍樹の、さらには中観派の基本的な顛倒観を説いているといえるので、具体的内容については次偈で一括して考察する。

14　復た次に—第一四偈—

若於無常中　著無常非倒　空中無無常　何有非顛倒（一四）

anitye nityam ity evam yadi grāho viparyayaḥ/　anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ//（一四）

無常において「常である」というこのように把握がもし顛倒であるならば、空において「無常である」という把握もどうして顛倒でないであろうか。〔顛倒である。〕（一四）

梵偈のａｂは第一三偈ａｂと同文。従って同じ条件（文）の下でこの偈では無常の認識を論じていることになる。
Ｔ２は「無常において「無常である」というこのような把握がもし顛倒でないならば（ａｂ）、空において無常は存在しない。どうして〔無常であるという〕把握が顛倒でないであろうか。〔顛倒である。〕」羅什訳はＴ２と一致する。

【無畏釈】　—第一四偈—

［〈もし無常において「無常である」というこのような把握が顛倒でない〉と考えるならば、それに対して答える。自性を欠くもの、即ち〈空において無常は何ら存在しない。〉それが存在しないときこのような〈把握がどうして顛倒でないであろうか。〉それも顛倒である。残りのものについても同じである。］

【解説】　この註釈は第一三偈のそれの「常である」を「無常である」、「顛倒である」をないに変えた以外は構文上は同じである。羅什は仏護と一致する。『無畏』の「それは顛倒である」は『灯論』のＤにはあるので、前偈の註釈の場合と同じような仕方で後代に追加されたのであろう。

顛倒に関してこの章で龍樹は「浄と不浄」と常等との二種の顛倒を論じている。常等の四顛倒が主要であることは言うまでもないが、浄不浄の顛倒を最初に取り上げたのは、前章が空な如来、要するに悟りの現実相でもあり真実相でもある実相を明らかにしたのに対し

て、この章では凡夫の迷いが決して単なる理知的な分別である常等の四顛倒でなく、四顛倒を根本としながらも、凡夫の生存が煩悩に基づく業の果報であり、迷いは浄と不浄に対して欲望や憎悪をいだき苦しむ情念的な分別であることを強調したかったからではないかと考えられる。第一偈で龍樹は貪瞋癡の煩悩が分別から生ずることを仏説とし、その分別を「浄と不浄と顛倒」とするが、この浄不浄分別は諸註釈書に経文の指摘も仏説という言及もないから、恐らく龍樹が自己の見解を表現したものであろう。先にも触れたように『無畏』等の註釈者は皆、四顛倒が仏説であることを顛倒の教証とする。このことも浄不浄顛倒の範疇が龍樹自身の創意であることを裏書きしているのではなかろうか。彼は「浄と不浄と顛倒」では顛倒の語義に沿った存在論的、認識論的構造には触れず、煩悩を主とし、僅かに煩悩がこの顛倒・分別に縁っているから無自性空であることを説く以外は、主として煩悩の主体(煩悩の所有者、所染の自我)と、煩悩の対象である色等の六境の無自性空を論じ、浄と不浄を相互依存・縁起によって否定する。清弁に至っては論証式によって否定する上で必要だからであろうが、五蘊が自性であることを立証する〔喩例〕として煩悩を挙げる対論者の、喩例の否定と解釈する。対論者は、自性のないものは空華のように原因より生じないが、貪等は分別・顛倒という原因より生ずるから自性であるというのである。

顛倒は無常を常と認識(grāha)するように、正反対のものとして認識することである。羅什は grāha を「著」と訳す。唯識派では所取(grāhya)と能取(grāhaka)とするので grāha は「取」となるが、認識するということが既に執着であるというのであるから、ここでは一応執取と訳しておく。清弁は認識論的に「知」(śes pa)を註釈では用いている。顛倒には存在論的に存在に無を仮託する損減(apavāda)や無に有を仮託する増益(adhyāropa)に当る有が無、無が有として顕現する意味もある。これはインドの認識論では、貝殻を銀貨と錯覚することを代表例とする誤謬論で扱われ、諸派が各々の体系に基づく理論を主張し、単に認識論的関係だけでなく存在論的関係も含めている学派もある。龍樹は第一三偈のabで、無常を常と執取・認識するという最も基本的で素朴な認識論的構造を顛倒としている。梵偈は第一四偈abも同文であるが、T2では「無常を無常と執取・認識することは顛倒でない(不顛倒・正知)」ことを仮定している。羅什訳のabもT2と同じであるから、少くともT2のabは羅什以前に成立していたものと考えられる。これが龍樹の原文ではなかろうか。

龍樹は第一三偈では顚倒・誤知、第一四偈では不顚倒・正知を仮定したことになる。梵偈の第一四偈の「無常を無常と認識することは不顚倒」というこの二重否定は第一三偈を、もってまわって言い換えただけでもあることから、後代に（誤って不用意に）第一三偈ａｂに改められたのではなかろうか。いずれにしても龍樹は常等の四顚倒の理論を空の立場に適用したときどうなるかをこの二偈で示したことになる。

無常、無我等を真理とする立場に対して、唯識派で蛇、縄、麻の比喩が示すように、大乗仏教では無常、無我等も真の実在である仏の法身という基体を誤認する顚倒であるという、いわゆる無為の四顚倒が説かれている。法身は完全な常（常波羅蜜）、完全な我（我波羅蜜）等の四波羅蜜を徳・性質（guṇa）とする。従って無常等も完全な常等の顚倒である。この思想は存在に二重の階層（hierarchy）を認める立場であるが、中観派の空の立場では日常的事物も法身も空無自性であるから階層は認められない。第一三、一四偈のｃｄの空はそういうものである。『無畏』は、それを「自性を欠く（自性の空なもの）」（svabhāvaśūnya）とし、羅什は諸法性空と訳す。自性が空であることはすべての事物に普遍的なあり方であるから諸法は当然である。そういう空なものに常はないから、『無畏』は消極的にではあっても常でないものを常と認識することになり、把握することでないから顚倒だというのであろう。清弁は顚倒の認識論的構造に強くこだわっている。彼は第一三偈ａの「無常における常という知の基体である無常」を「常性の空な無常」と規定し、ｃの「〈空において〉常性も自性が空である故に」、すなわち「常でない空なものにおける常の知」は顚倒だとする。羅什の場合空の中に常がないから常の顚倒がないということは無常を常と認識する顚倒の構造からすれば矛盾しているとしかいいようがないが、羅什は空を客観化して顚倒の構造を適用することを拒んだのではなかろうか。空な一切法は主体的な悟りとして実現され、その中には常はない。だから空のなか、空の悟りには常の認識、顚倒もないというのであろうか。第一四偈の『無畏』は実質上偈と変らない。清弁はここでもａの「無常において」を「無常性の空な無常なもの」を無常と知ると規定し、「空において無常性も自性として空である故に」、「それは顚倒である（Ｄによる）」と、顚倒の構造に忠実に解釈している。彼は顚倒を、輪廻に随順する顚倒と涅槃に随順する顚倒との二種に分け、前者が「無常における常」、後者が「無常における無常」とする。これは「常における無常」という無為の顚倒ではないし、反対のものの理解・顕現という顚倒ではないが、基体を想定する顚倒の形式にとらわれていることは否めない。このように『無畏』、

清弁によれば、龍樹はこの二偈で常も無常も顚倒であると説いていることになる。しかしそのことは顚倒の存在を認めたことにはならないであろう。清弁はこの二種の顚倒を世俗としては認めながらも、「無分別智の体得によって除かれる故に」、勝義としては成り立たないことを結論としている。

第一四偈の羅什訳はT2と同じであるが、abの註釈では基体に触れず、ただ無常の著、即ち認識と無常という言詮とを、要するに世俗の認識と言語活動は顚倒でない不顚倒だと説いている。これは基体である「無常において」を省略しただけとも言えようが、彼自身が顚倒の構造そのものを重要視していなかったからではなかろうか。空の立場ではすべての認識は虚妄であり、顚倒である。cdの註釈で偈と同じく空に無常がないから無常の執取は顚倒であるというのは、無常を無常と認識するのは顚倒・誤知でないという世間の立場に対して空の立場が逆倒した立場であることを強調したかったからであろう。第一三偈のdで、空において常がないし、常の顚倒がないといったのも同じく世間と逆倒した立場であるという思いが意識の底に強く流れていたからではなかろうか。

月称は第一三偈を癡・無明の原因である四顚倒が無自性であることを明かにすることによって無明の無自性を説く偈とする。彼は反対概念（それを実体化した事物）の対立項の一項に相待して他項が顚倒であると規定し、一項である無常性がないとき、他項の常性も存在しないので、顚倒は存在しないという。第一四偈では自性として存在しない空な事物には無常という認識はない筈だが無常の認識が存在する。それは顚倒だといっているようである。さらに彼は常も無常も顚倒であるとき、常と無常以外の不顚倒なものは存在しない。不顚倒が存在しないとき、相待するものがないから顚倒もないと、総じて原因である顚倒がないから無明は無自性であるという結論を下す。この空の立場における顚倒の否定は、余りにも日常経験と離れすぎ、説得力に欠けると考えたのか、月称はかなり長文の経文を教証として引用している。清弁は第一四偈の註釈の末尾に、分別であるから無常の知も顚倒であるという論証式等に関して論理学上の無謬性の証明というか、言訳を長々と言いたてているのもそのためであろうが、月称は論証式の無謬性の空疎な解明が意味がなく、寧ろ顚倒の存在を認める仏教内の他派を説得するのは理証よりも教証がこの場合は有効だと考えたのではなかろうか。

15　復た次に――第一五偈――

可著著者著　及所用著法　是皆寂滅相　云何而有著（一五）

yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yac ca gṛhyate/　upaśāntāni sarvāṇi tasmād grāho na vidyate//（一五）

把握する〔作具〕、把握そのもの、把握者、把握されるもの、〔それらは〕すべて寂静している。それ故に把握は存在しない。（一五）

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。把握はまさに存在する。それ（把握）を把握する作具と把握する者と把握されるものが存在するからである。

ここで答える。―第一五偈―

〔或るものによって把握する、のは作具であるものによって（karaṇabhūtena）である。把握であるものは、把握する〔という動詞の語根の〕機能・〔把握という〕当体（bhāva）である。把握者であるものは、〔把握するという〕行為をする者であり、把握されるものは対象であるもの（karmabhūta）である。〈それらすべてが寂静している〉は自性として寂静している。それらがどのように自性として寂静しているか、その様相は「如来の観察」（第二二章）に、それらがどのようか、その様相は「已去と未已と去時の考察」（第二章）に詳しく説かれている。それ故に把握は存在しない。〕

【解説】 羅什訳には実質上繰返しになるからか、対論者の主張がない。偈の註釈は『無畏』と同じ。仏護が第二章に説かれたとするのは後代に「如来」の章よりも詳細に説かれていると考えた者が改竄したのか。清弁には見られないが、月称は第一章等によって不生等として説かれているとする。彼らは把握（grāha）の構成要因の説明を主とし、その否定によって顛倒か否かはとにかく、常等の把握はあるという反論を論破する。

16　復た次に―第一六偈―

若無有著法　言邪是顛倒　言正不顛倒　誰有如是事（一六）

avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā/　bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ//（一六）

また偽りであろうと正しかろうと、把握が存在しないとき、誰に顛倒があるであろうか。誰に不顛倒があるであろうか。（一六）

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。諸顛倒はまさに存在する。それ（顛倒）を具えている者が存在する故に（この偈前の註は

仏護・清弁・羅什にないが月称にある。この偈前にある註釈は月称のものを後代になってここに挿入したのか)。

ここで答える。—第一六偈—

このように顛倒であろうと不顛倒であろうと［その〈把握が存在しないとき、誰に顛倒があり、誰に不顛倒があろうか。〉］《無分別智の境界に住する者には常と無常等(独訳は「浄と不浄」・論拠不明)との知は存在しない故にという趣旨である。》

【解説】 仏護は偈の文言を散文体に訳しただけのものである。羅什は仏護(すなわち偈)に、著(grāha)が憶想分別(saṃkalpa)であることを加え、『無畏』が正偽を註釈で不顛倒・顛倒とするように、羅什も邪顛倒、正不顛倒とする。清弁は《 》の部分をcdの趣旨とし(Dではcdを「勝義として」と限定している)、正と偽とを「常と不常等として」とするが、結果は『無畏』と変らない。清弁は別に、〔主張〕顛倒はまさに存在する。〔証因〕それを所有する者が存在する故に(以下省略)。という論証式を説く対論者を想定して、把握と顛倒者、不顛倒者を偈が否定したとする。この註釈が彼自身の解釈であると考えられる。月称も清弁のこの顛倒の所有者が存在することを理由に顛倒の存在を主張する対論者に対する答破であると解釈するだけである。

17 復た次に—第一七、一八偈—

有倒不生倒　無倒不生倒　倒者不生倒　不倒亦不生(一七)

na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ/　na cāpy aviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ// (一七)

さらにまた顛倒している者に諸顛倒は存在しない。同じくまた顛倒していない者にも諸顛倒は存在しない。(一七)

若於顛倒時　亦不生顛倒　汝可自観察　誰生於顛倒(一八)

na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ/　vimṛśasva svayaṃ kasya saṃbhavanti viparyayāḥ// (一八)

顛倒しつつある者にも諸顛倒は存在しない。あなたは自分自身で、誰に諸顛倒が存在するか考えなさい。(一八)

【無畏釈】［さらにまた、—第一七偈、第一八偈ab—

〈顛倒している者に諸顛倒は存在しない。顛倒していない者にも存在しない。顛倒しつつある者にも存在しない。〉どのように存在しないか、そのあり様は「已去、未去、已時の考察」〔第二〕章に詳述されている通りに理解されるべきである。

今や〈誰に顛倒が存在するのか自分自身で考えなさい。〉」

―第一八偈cd―

【解説】『無畏』・仏護は第一八偈のcdを別に掲げるが、変りはない。清弁は二偈共にabとcdを分けて註釈するが、特に意味はない。『無畏』・仏護は第二章への言及以外は偈と同文。羅什、清弁、月称は顛倒している者等の三者に理由を略述している。

（一）顛倒者　已に顛倒しているので更に顛倒を生じない（羅什と月称）。顛倒を具えることは無意味（清弁）。

（二）不顛倒者　顛倒が無いから（羅什）。聖者のように顛倒と離れているから（清弁）。仏にも顛倒があることになる（月称＝清弁）。

（三）顛倒しつつある者　両方の誤りがある（羅什と清弁）。顛倒しつつある者自身が存在しない（月称）。

「自分自身で考えよ」について、羅什は「憍慢の心を除いて」。清弁は「遍見に陥る知を除いて」(pakṣapatita)。月称は「中正な立場に立って」(madhyastha)。月称は清弁を積極的なあり方に改めたのであろう。要するに月称が言うように二偈は全体で基体である「人が存在しないから顛倒はない」ことを説いている。

18　復た次に―第一九偈―

諸顛倒不生　云何有此義　無有顛倒故　何有顛倒者（一九）

anutpannāḥ katham nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ/　viparyayeṣv ajāteṣu viparyayagataḥ kutaḥ/（一九）

生じていない諸顛倒がいったいどうして存在するであろうか。諸顛倒が生じていないとき、顛倒した者がどうして存在するであろうか。（一九）

【無畏釈】［さらにまた、―第一九偈―

或るもの、自性として〈生じていない顛倒、〉それが〈いったいどうして存在するであろうか。〉今やそれら〈諸顛倒が〉自性として〈生じていないとき、顛倒した者がどうして存在するであろうか。〉］それ故に「諸顛倒はまさに存在する。それを所有している者が存在する故に」という［第一六偈前の対論者の］所説、それは妥当しない。

【解説】仏護に［　］に続く註釈がないのは第一六偈の前に対論者の主張がない（羅什にもない。これが『無畏』の原文であろう）

からであろう。その代りに、月称釈にある第二〇偈、「事物は自より生じない。他よりも決して生じない。自と他とよりも〔生じ〕ないとき、顛倒をもつ者がどうして存在するであろうか」が、次偈の始まりを告げる「さらにまた」との間に唐突に置かれている。この偈はLVPの校訂者、根本中論偈の校訂者達も中論偈と認めている。ここ、仏護の註釈の中にあることは、これを中論偈と認めた者が、月称以後のインド(或いはチベット)にいたことを示す。しかしこれは独立した一個の偈ではなく、月称の註釈中に引用された第二一章第一三偈abcと前偈、第一九偈dを合せて一偈と数えたものである(『ことば』Ⅱ、六八頁、九六頁註二一二参照)。月称がここで第二一章の第一三偈abcを引用したのは、それによって顛倒者の存在を否定しようとしたからであり、清弁は「不生であるから」顛倒は存在しないと不生を理由とするだけである。この不生は言うまでもなく単に「生じていない」という日常的な意味であり、龍樹はその意味でこの偈では不生を用い、インドの註釈者もそう理解していたようである。

しかし不生は大乗仏教では無生法忍や不生の縁起といった宗教的な真実在を示す用語でもある。羅什は偈の不生は前者の意味であるのに、対論者は不生に貪著して、後者の意味にすりかえて、この不生を顛倒の実相と妄信するので、龍樹は偈のabを説かれたとする。彼はそのために偈の内容を「どうして不生を顛倒と名づけようか」と改めている。羅什はここでは通常実相と同じ意味でも用いられる「不生の相」を絶対的には無漏法にさえも使えないから、顛倒を不生の相、不生と規定できないことは言うまでもないとする。cdについては「顛倒に因りて顛倒者は存在する」ことを論拠とするだけである。

19 復た次に―第二〇偈―

若常我楽浄　而是実有者　是常我楽浄　則非是顛倒(二〇)

ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate/ ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayāḥ//(羅什訳・『無畏』・清弁は第二〇偈、仏護・月称は第二一偈)

我と浄と常と楽がもし存在するならば、我と浄と常と楽とは顛倒ではない。

LVPはdのviparyayāḥがviparyayaḥ。T2のcdは「我の知(bdag śes)、浄の知(sdug śes)、常の知、楽の知」と知(śes)が加えられている。ただしśesはitiの訳やniścayaの訳にṅes par śesが加えられている場合(cf. TSD, p.2363, 左)があるので虚辞か。

【無畏釈】［さらにまた、―第二〇偈―

〈もし我、浄、常、楽〉というこれら四〈が存在するならば、〉それらが存在する故に、それら、〈我の知、浄の知、常の知、楽の知は顛倒でない〉であろう。］

【解説】『無畏』、仏護は実質的に偈の繰り返し。羅什はそれに理由として「定んで実事有るが故なり。云何んが顛倒と言わん」を加えているだけである。清弁は偈の所説が勝義であるとし、所知である我等と我等の知が不顛倒であるからだと註釈するだけである。月称は顛倒される我、浄、常、楽が存在するか、存在しないかのディレンマによって否定するが、この偈はその内の我等が存在する場合とし、現に存在していることを理由に顛倒でないと結論する。

20　若し常、我、楽、浄の…何を以っての故に―第二一偈―

若常我楽浄　而実無有者　無常苦不浄　是則亦応無（二一）

nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate/ anātmā 'śucy anityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate//（羅什訳・『無畏』・清弁は第二一偈、仏護・月称は第二二偈）

もし我と浄と常と楽とが存在しないならば、無我と不浄と無常と苦も決して存在しない。

【無畏釈】もし［我、浄、常、楽というこれらの四は存在しないが、無我等のこれらの四は存在する。それらを顛倒して理解することによって顛倒も存在するとこう考えるならば、

それに答える。―第二一偈―

〈もし我、浄、常、楽というこれらの四は存在しないならば、〉それらが存在しない故に、〈無我、不浄、無常、苦という四も存在しない。〉相待しない故に。それ故にこの特別の論拠によっても顛倒は存在しない。］

【解説】対論者の主張の前半は『無畏』（仏護）も羅什も変らない。『無畏』の後半は存在する無我等を存在しない常等とするから顛倒であり、顛倒は存在するというだけのことである。羅什訳は若干曖昧であるが、無常等は常等の四顛倒が存在しないのだから実有であって顛倒ではないが、だからといって、顛倒と違なるので不顛倒であると言うことも正しくないというのであろう。偈の註釈は『無

畏』も羅什も同じで、「相待しない」（無相因待・anapekṣa）を論拠とする。ただし羅什は最後の「それ故に」以下を省いている。曖昧だし余り意味がないと考えたからであろう。

清弁はこの偈の所説も勝義とし、「無我等の自性は我等の否定か、我等と相待して無我等が成立するからである」という趣旨だとし、彼は「人が存在しないとき、木の切株を人と見る顚倒がない」ことを理由に、「無我等が成立していないので、何を我と見ることが顚倒であろうか」と、基体の無によって顚倒を否定する。月称は「我等の顚倒だけでなく、顚倒と対をなすものは存在しないので、無我等の不顚倒も存在しない」と同じく相待しないことによって否定されたとする。彼はまた常等を否定されるべきものとし、否定されるべきものがないとき、無我等の否定も存在しないことが説かれたとする。

21　復た次に——第二二偈——

如是顚倒滅　無明則亦滅　以無明滅故　諸行等亦滅　（二二）

evaṃ nirudhyate 'vidyā viparyayanirodhanāt/ avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyaṃ nirudhyate//（羅什訳・『無畏』・清弁は第二二偈、仏護・月称は第二三偈）

このように顚倒が消滅するので無明が消滅する。無明が消滅するとき、行等は消滅する。

【無畏釈】　——第二二偈——

［〈このように〉この道（方法・mārga）によって諸顚倒が消滅するとき、〈顚倒が消滅するので無明が消滅する。無明が消滅するとき、行等〉の事物・事行（artha）〈も消滅する。〉］

【解説】　羅什は偈、『無畏』と一致する。僅かに無明に十二因縁の根本、行に三種、さらに乃至老死等を加えただけである。清弁も月称もこの章の顚倒の考察の価値（guṇa）、重大事（mahārthatā）が、十二支縁起の逆観、要するに十二支縁起が迷いの無根拠の根拠の追求であり、それ故に悟りの実現が必然であることを明らかにしたことだとする。彼らは共に偈の註釈でこの偈が瑜伽師（yogin）の修行・内証の内容であるとする。このことは十二支縁起がいわば、実践哲学であることを彼らも認めていたことを示すであろう。この章の結論ともいうべき、十二支縁起観は、龍樹の、空という無体系の体系の中に位置づけしようとした『初期の習作』に比較的に近い

時期の、十二支縁起観であろう。

22　復た次に―第二三偈―

若煩悩性実　而有所属者　云何当可断　誰能断其性（二三）

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit/　kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati//（羅什訳・『無畏』・清弁は第二三偈、仏護・月称は第二四偈）

もし誰か或る者に何か或る煩悩が自性として実有であるならば、どうして〔その煩悩は〕除去されるであろうか。誰が自性を除去するであろうか。

Tではdのsvabhāvaṃが「存在・実有」（yod pa）である。羅什訳は性。

【無畏釈】―第二三偈―

[〈もし誰か或る者に何か或る煩悩が自性として〉存在し、実有（bhūta, samyak）、真実在（tattva）で真実（satya）であるならば、それらが〈どのようにして断滅されるであろうか。存在（実有、自性）を誰が除去しようか。〉除去はあり得ない故に。〉]

【解説】『無畏』は「自性として存在する」を実有（bhūta）、真実在（tattva）、真実（satya）という同義語で強調するだけである。羅什はそれに触れず、もし煩悩が「実にして有自性」であるならば、煩悩は顚倒所生で、それ自身顚倒であっても除去されないことを強調する。清弁は「或る者に」を「存在している或る人（プドガラ）に」とし、「存在しているものは自性が不変化であるからである」という趣旨だとする。月称はこの偈と次偈をさらに説く積極的理由が見出せなかったからであろう、煩悩の除去や顚倒の消滅があるならば、除去される無明や除去の方策は実有・有自性であるといった対論者の揚げ足取りのような反論を想定している。解答は簡明で、自性は消滅しないから自性として存在するものは除去できないと言うだけである。

23　若し諸の煩悩は…何を以っての故に―第二四偈―

若煩悩虚妄　無性無属者　云何当可断　誰能断無性（二四）

yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecid dhi kasyacit/　kathaṃ nāma prahīyeran ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati//（羅什訳・『無畏』・清弁は第二四

偈、仏護・月称は第二五偈）

もし誰か或る者に何か或る煩悩が自性として実有でないならば、どのようにして〔それらの煩悩は〕除去されるであろうか。誰が実有でないものを除去するであろうか。

この偈は前偈のａの実有（bhūta）を実有でない（abhūta）、ｄの「自性」を無実有（asadbhāva）に改めただけである。清弁・月称が解釈するように、前偈と共に「自体として存在する煩悩の除去」か、「自体として存在しない煩悩の除去」か、のディレンマによる否定である。

【無畏釈】〔そこで「煩悩は自性として存在しない。それら自性として存在しないものは除去される」とこう考えるならば、〕それに答える。―第二四偈―

〔〈もし誰か或る者に何か或る煩悩が自性として存在せず、〉実有、真実在、真実でないならば、それらが〈どのようにして除去されるであろうか。無（無実有・無自性）を誰が除去しようか。〉除去はあり得ない故に。〕禅定に入った人（dhyāyin, dhyātṛ）の〔金剛石のように堅い〕頭の頭蓋骨（kapāla）のように。

【解説】羅什は前偈のａのbhūtaを実、この偈のａのabhūtaを虚妄と訳す。羅什も『無畏』・仏護も偈と同じ。最後の比喩は『無畏』のみ。後に加えられたものか。清弁は前偈と対とし、兎の角のような虚無か交互無であるとき、「存在していない或る人に〔自性として存在していない煩悩という〕無性（med pa ñid, abhūtatā）は除去されないことを、存在しない空華等の無の自性は除去されないことを結論とした中観派の推論式、〔主張〕勝義として煩悩は自性がない。〔証因〕除去される故に。〔喩例〕例えば幻術師の化作した女、男、人形（puttali）の美少女（yuvati）のように。を挙げ、除去されるので無自性空であると主張する。月称は簡単に、存在しないものは除去できないし、無い煩悩は誰のものでもないから誰も除去できないことが説かれたとする。そして煩悩除去の方策があるから煩悩は存在するという対論者の反論も成り立たないと付け加えている。

観四諦品第二十四

1　観四諦品　「聖者の真実（聖諦）の考察」（āryasatyaparīkṣā）。T1、T2も漢訳『灯論』、『釈論』も「聖諦」。

この章は次の第二五章と共に『中の頌』の結論を説いている。仏・法・僧という仏教のこの世での現実の姿の実現が四諦を根拠とすると主張するアビダルマの仏教体系の大綱を取り上げ、それが空即ち無の立場では成立しないというアビダルマの反論を想定し、先ずその反論が空の誤解であることを論じ、次いで、空とは無でなく縁起であることによって広義での四諦の第三の道諦である仏道の体系が真に成立するのは空の立場である無道の道であることを明かす。次の第二五章では道の目的とされる滅諦が、アビダルマでは灰身滅智の無、ニヒリズムに転落したのに対して、龍樹は八不の縁起である空性即縁起の真実相であることを論じる。彼は『初期の論攷』である第二六章で十二支縁起から出発したが、アビダルマが縁起を放棄し、輪廻する主体を有である法の因果関係に解体したのに対して、十二支縁起の実相である八不の縁起の立場へと昇華していることを明示している。

2　問うて曰く…四沙門果を得―第一～五偈―

若一切皆空　無生亦無滅　如是則無有　四聖諦之法（一）

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ/　caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate//（一）

もしこのすべてが空であるならば、生もないし滅もない。君には四聖諦の無〔という誤謬〕が結び付く。（一）

ａｂは『無畏』の独訳のように、「もしこのすべてのものが空で、生もないし滅もないならば」と読むこともできないではない。

以無四諦故　見苦与断集　証滅及修道　如是事皆無（二）

parijñā ca prahāṇaṃ ca bhavanā sākṣikarma ca/　caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate//（二）

遍知と永断と修習と作証とは、四聖諦がないことから、あり得なくなる。（二）

以是事無故　則無四道果　無有四果故　得向者亦無（三）

tadabhāvān na vidyante catvāry api phalāni ca/　phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ//（三）

それら〔遍知等〕がないので四聖果はない。果がないとき、果に住する者はなく〔果に〕向う者もない。(三)

LVP, dJ は api phalāni が āryaphalāni。

若無八賢聖　則無有僧宝　以無四諦故　亦無有法宝 (四)

sangho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ/ abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo'pi na vidyate// (四)

もしそれら八類の賢聖がいないならば、僧伽はないし、〔四〕聖諦がないので正法も存在しない。(四)

以無法僧宝　亦無有仏宝　如是説空者　是則破三宝 (五)

dharme cāsati saṅghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati/ evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase// (五)

そして法と僧とがないとき、どうして仏が存在しよう。このように〔空性を〕語る〔龍樹〕、君は三宝を否定し、(五)

羅什も含めて註釈者はすべて第五偈の「このように語る」に次偈の冒頭の空性を補って、「このように空性を語る」と読んでいると認められる。また『無畏』と羅什はこれら五偈を一括して挙げている。

【無畏釈】 ここで〔対論者は〕主張する。──第一～五偈──

〈もしこのすべての世人 (jagat) が空ならば、それ故に、生もないし滅もない。それらがないので、四聖諦が君には無いことに堕す。〉

〈四聖諦がないことから苦の遍知と集の永断と道の修習と滅の作証があり得ないことになる。〉

〈それら苦の遍知と集の永断と道の修習と滅の作証がないので四沙門果もない。沙門果がないとき、それら果に住する者と〔果に〕向う者である八賢聖もいない。〉

〈もしそれら八賢聖がいないならば、僧伽はない。さらにまた、〔四〕聖諦がないので正法も存在しない。〉

〈法と僧伽がないとき、仏がどうして存在しよう。このように空性を語る君は三宝を否定する。〉

【解説】『無畏』は偈に傍線の部分を補っただけである。羅什訳は第一偈の註釈の「何を以っての故に」以下を加え、苦と集が迷界の因果、滅と道が悟りの因果であることを説くが、この付加は四諦の説明であって、この前分所破の対論者の主張の論理的展開とは直

接関係がない。また第五偈の註釈では仏と法の関係に得法が仏であると註釈を加えている。その他は『無畏』の註釈の忠実な漢訳である。

清弁は今までと同じように章の主題である聖諦が無自性であることを説くとし、これら五偈を順に註釈の中で引用し、時には註釈文の一部に組み込む（第三偈）という従来の方法で取り上げ、主に偈中の術語等を一般的に解説している。

〔第一偈〕不生不滅であることから、不生には苦がないから苦諦がなく、以下将棋倒しに四諦がないと説くとする。

〔第二偈〕聖諦の語義、（一）聖者の諦、（二）聖者にする諦、聖者でもあり諦でもある。諦、（一）真実（bhūta, samyak）、（二）如実（yathāvat）。

〔第三偈〕四果＝預流等の四。賢聖＝有身見等の三結の薪を聖諦の火で焼く者。果に住する者＝預流等。果に向かう者＝預流等への道に住する者。

〔第四偈〕僧伽（saṃgha, saṃgraha と同語源とする擬似語源による解釈）、（a）世尊の声聞の集団―彼らは世人の福田、魔によって引き裂かれず、他者に導かれない〔声聞たち〕―が包摂されている故に、（b）或いは戒、定、慧、解脱、解脱智見の（無学の）五分法身が包摂されているので僧伽。四諦＝方便の目的（upeya）、正法＝方便（upāya）。

〔第五偈〕法＝煩悩の薪の焼却に資するもの。僧＝法を証悟する者。仏＝四諦を悟り、悟りに導く者。三宝＝得がたい、貴重な、喜びをもたらし、救助し、人ならざるもの（amanuṣya）等の加害者の対治に役立つので宝である。

月称は清弁等とは異なって、これら五偈を『倶舎論』の所論といってよい法相を用いてかなり詳しく解説している。その理由は明らかでないが、空の立場は自性を否定し、四聖諦を中心として仏法僧として成立する仏教の体系のすべてを、僅かに縁起・相互依存として成立するとしか説いていないのに反して、アビダルマの有の立場ではその同じ仏教の立場を有自性で刹那滅する法の、煩瑣ではあるが、精緻な法相からなる体系として構築した。その結果、すべての法があるとは体系の中にあることである。そのような精緻な体系の整備が進むと体系そのものが、有の立場の妥当性を主張する論拠として説得力を担うように思われてきたのではないかと考えられる。さらに月称が『マハーヴストゥ』（*Mahāvastu*・『大事経』）の所説に従った菩薩地を説く部派に言及するなど、龍樹の時代よりもより思

想体系が整った諸派が存在していたことは事実である。そういう諸派が積極的に中観思想を批判したか否かは明らかでないが、そういう諸派に対しても中観思想のみが妥当するものであることを明らかにする必要があったのであろう。特に菩薩地を説く部派を挙げたのは、解題下の八で述べたように、月称自身が十地によって中観思想の体系化を計ったことと無関係ではないであろう。

3　復た次に（さらにまた）—第六偈—

空法壊因果　亦壊於罪福　亦復悉毀壊　一切世俗法（六）

śūnyatām phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca/　sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase//（六）

空性を〔語る〕あなたは法と非法と〔それらの〕結果の実有さえも、また世間的なすべての言説をも否定する。（六）

羅什は「空性を」を「空性は」と主格と読み、「否定する」(pratibādhase) の二人称を無視し、三人称として訳している。他の註釈書は「空性を把握する（『無畏』）、空性を語る（仏護）」。清弁、月称は「空性を語るあなたは」が前偈とこの偈を支配すると解釈する。

【無畏釈】　空性を把握するあなたは非法と法さえも、またそれらによってつくられた果報の実有と世間的なすべての言説をも否定する。それ故に、すべての事物は空ではない。

【解説】　偈の訳とは異なって羅什の註釈は「受空法」と受、即ち「把握する」を加えるなど『無畏』と同じであるが、『無畏』の結論が唐突であるので、「是くの如き等の諸の過有るが故に」を補ったのであろう。

清弁は偈を挙げるだけで、これら六偈で説いた誤りは空性によって解決されるものでなく、誤りへの堕過を廻避するものは有自性で無常の立場であると対論者が主張していると解釈する。

月称は偈の語句の極く常識的な解説の後で、対論者が空の論理は有の論理よりすぐれていないという結論を下す。

4　答えて曰く—第七偈—

汝今実不能　知空空因縁　及知於空義　是故自生悩（七）

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam/　śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase//（七）

ここで我々は答える。あなたは空性の目的と空性と空の意味を知らないのでこのように困憊する。（七）

vihanyase の羅什訳「自生悩」の自は vihanyase（ātmanepada）の強調か。悩は煩悩の悩でもあろう。君は（一）空性の教示の目的と、（二）空性の相（lakṣaṇa）と、（三）空性の意味なるもの、それらを如実には知らない。それ故にこのように論難する。

【無畏釈】―第七偈―

【解説】羅什は「答曰」を偈の前に出しているだけで、偈の内容は原偈と変らない。註釈の羅什訳は『無畏』に若干加筆しただけのもの。清弁は（一）空性の目的、すべての戯論の寂静を相とする。（二）空性、すべての把握を離れることを相とする空性を対象とする智。（三）空性の意味、真如を相とする。月称の（一）と（二）は、恐らく（三）も『無畏』の註釈に従ったもので、（一）は第一八章第五偈に説かれた空性における戯論の寂静。（二）は第一八章第九偈の真実在の相。（三）は第二四章第一八偈の縁起。従って（二）と（三）の理解は清弁と異なる。偈 d の vihanyase については本文一〇六頁註一参照。『無畏』の独訳は widerstreiten（反駁する）。清弁は比喩に「虚空を拳を固めて打つ」を挙げるので「空しい論駁を加える」。月称は羅什に近く、偈で仮に「困憊する」と訳したが、疑義を述べ、自ら思い悩むという二義が汲み取れる。仏訳は se tourmenter（悩む）。

5　復た次に―第八、九偈―

諸仏依二諦　為衆生説法　一以世俗諦　二第一義諦（八）

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā/　lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ//（八）

諸仏の説法は二諦に依っている。世間世俗諦と勝義としての諦である。（八）

若人不能知　分別於二諦　則於深仏法　不知真実義（九）

ye 'nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ/　te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane//（九）

この二つの諦の区別を知らない者たち、彼らは仏の教説における甚深の真実在を知らない。（九）

羅什の「深仏法」は原本が gambhīre buddhaśāsane であったのか。漢訳『灯論』と『釈論』の「真実　甚深仏法義」は、tattvaṃ gambhīraṃ buddhaśāsanam となり、真実と仏の教法を同格と捉えていることになる。

【無畏釈】―第八、九偈―

諸仏世尊の説法はこれら二つの諦によって行なわれる。世間の世俗の諦とは、諸法は自性を欠く（空）が、世間の人々は（『無畏』はkyiであるが、仏護註によってkyisに改める。次の「聖者たちは」（hphags pa rnams kyis）による）顚倒であることを悟っていないので、一切法は生ずると認識する。それが彼らだけにとって世俗における諦そのものであるので、〈世俗諦である。〉勝義諦は、聖者たちは不顚倒に悟っているので、一切法は不生と直証する。それが彼らだけにとって勝義として諦そのものであるので、〈勝義諦である。〉

そこで、この世俗諦と勝義諦の〈両者の、このような区別を知らない者たちは、仏の教説における甚深な真実在を知らない。〉

【解説】　羅什は『無畏』の曖昧な点、「一切法は生ず」を「虚妄の法を生ず」とか、「不顚倒に悟る」を「真に顚倒性なりと知る」と改めているだけである。

6　若し一切法の不生は…何を以っての故に―第一〇偈―

若不依俗諦　不得第一義　不得第一義　則不得涅槃（一〇）

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/　paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate//（一〇）

言説に依らないでは勝義は示されない。勝義を証得しないでは涅槃は証得されない。（一〇）

【無畏釈】　ここで説こうとした主題（vivakṣitārtha）が一切法が不生であるという勝義諦それだけであるとき、この第二の言説諦は何になろうかとこう考えるならば、それに答える。―第一〇偈―

〈言説に依らないでは勝義は教示することができないし、勝義に依らないでは涅槃は証得されない〉故に、それ故に二諦が仮名で説かれるべきである。

【解説】　『無畏』は偈の繰返しであるが、それ、偈が二諦が説かれる理由であることを確認しているだけである。羅什は『無畏』の意訳。

以上の二諦説を説く三偈（八―一〇）については解題上、四の㈠の1で解説したので註釈の解釈は省略する。

7　復た次に―第一一偈―

不能正観空　鈍根則自害　如不善呪術　不善捉毒蛇（一一）

vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam/ sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā/（一一）

悪く理解された空性は智慧劣る者を破滅させる。悪く捕まえられた蛇や悪く修法された明呪のように。（一一）

【無畏釈】―第一一偈―

〈悪く理解された、〉すなわち悪く考察されたとき、勝義、すなわち、〈空性は智慧劣る者を破滅させる、〉すなわち彼に大きな不幸をもたらす。例えば〈悪く捕まえられた蛇〉は破滅させる、すなわち彼に死に至る大きな禍を生じるように。また、例えば明呪と真言が欠陥のある所作や儀軌によって悪しく修法されたとき〔修法者を〕破滅させ、彼に生命の尽きる大きな禍を生じるようにそのように。

【解説】　清弁が空性が「破滅させる」に「無分別の智慧によって生命を断滅するので」を加えているのは、『無畏』の「死に至る」とか「生命の尽きる」を受けた表現であろう。彼は破滅させられる者を各々説明し、智慧劣る者を「知者であると自惚れ、慢心した者で、五蘊が空であるから無と見、不空であるから有と見、私は見た、見る、見るであろう（後代の竄入か）。また五蘊と空とを同一、別異、空性に五蘊がある、五蘊に空性がある、空性は五蘊を有すると五種に考察し、このように不如理に見る驕慢者とし、「悪しく観察する」を有と無等の方法で見ることとする。明呪の修法者を「空は帝釈青（インドラニーラ）のように青く拡がり、自分の飾りの宝玉の光輝によって中空が荘厳されている、と心に思い・願いをいだいている者が悪く明呪を修法した」とき、とする。修法者が修法中に別のことを思い描きながら、ということか。月称は「悪しく理解された空性」を「二諦の区別の確定をしないで理解された空性」とし、さらに彼は誤りなく観察する瑜伽行者が空の立場に立ち、有無の二辺に陥ることがないあり方を具体的に説明し（LVP, p.495, ll.3-8）、他方二諦の区別を見ない者は、諸行の空を見るとしながら諸行が無であると分別するか、空性という何か或る事物が存在すると分別する。誤った理解が有無の二辺の認識であることは清弁と同じ。『無畏』、羅什はその点には触れていない。

8　復た次に―第一二偈―

世尊知是法　甚深微妙相　非鈍根所及　是故不欲説（一二）

atas ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ/　dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām//（一二）

それ故に牟尼の心は法を説くことをためらわれた。この法が愚か者によって究めがたいと考えて。（一二）

有名な仏の説法の躊躇の故事の龍樹の解釈。

【無畏釈】　―第一二偈―

〈まさにこの理由の故に、《智慧の劣る者（mandaprajña）によってこの法の源底が理解されがたい（duravagāhatā のT訳による）と知って、》世尊の心は法を説くことからまったくひるがえった（説く気持がまったくなくなった）。〉

【解説】『無畏』も羅什も偈の繰り返し。ただ羅什は偈でも註釈でも究めがたい理由として法が甚深微妙であることを加えている。清弁は《　》の次に「菩提を悟った（bodhimabhisaṃbuddha）〔牟尼〕」を加えただけである。月称は法を空性とする以外特に何も加えていない。

9　復た次に―第一三偈―

汝謂我著空　而為我生過　汝今所説過　於空則無有（一三）

śūnyatāyāṃ adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān/　doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate//（一三）

さらにあなたが空性に加える誹謗なるもの、その非難は我々にはあたらないし、空性にはあり得ない。（一三）

龍樹は doṣaprasaṅga を（単語としての prasaṅga も）『中の頌』ではこの箇所で用いるだけである。仏護以降の帰謬論証といった論理学的概念としてこの語を彼が用いたかは疑わしい。attaching blame, condemnation（MW）であれば、この複合詞は adhilaya と同義語となる。註釈者は帰謬の意味で理解していたであろう。T2はdのsaの前を副文章と解釈し、nāsmākaṃ の na を欠く。或いはむしろ、prasaṅgo na の o を e とし、次の na と結合して prasaṅgena と取ったのであろうか。「あなたが我々の空性に対して、帰謬によって誹謗するところのもの、それは空にはあり得ない」と訳している。T1は月称の註釈に沿った読み方で、「帰謬は（c前半）空にあり得ない（d）ので、あなたの空性に加える誹謗なるもの（ab）、それは我々には（nāsmākaṃ sa）あり得ない」。T1は upapadyate を二回訳す。省略されていると解釈したのであろう。

偈aのadhilaya（誹謗）は一般に用いられていない語のようで、BHSDもこの偈と月称の註釈、及び月称の註釈中でもう一箇所を挙げるのみである。月称の註釈ではadhikṣepa（罵倒）、nirākaraṇa（否定）、pratikṣepa（論駁）を同義語とする。しかし羅什はそれを著空と訳すからadhi-laya（大いに執着する）の派生語と取ったようである（adhi√lī はMW等には採られていない）。彼はkurute bhavān を「汝謂」と訳し、doṣaprasaṅgo nāsmākam を「而為我生過」とするようであるから、彼の原本もnāsmākam がT2と同じようにdoṣaprasaṅgenāsmākam であったのであろうか。いずれにしても羅什訳にも否定辞naは訳されていない。

【無畏釈】―第一三偈―

《〈君が我々の空性に対して帰謬によって加える論難なるもの、それは自性を欠くもの、空にはあり得ない。〉》

【解説】『無畏』も羅什も各々の偈のdの空を自性空（性空）と自性を加え、羅什はさらにそれに「空亦復空」を加えただけである。清弁は《　》で示した中の傍線のsvabhāvaśūnya のsvabhāva（自性）を除き「空には」とし、「帰謬」の前に第一偈から第五偈の否定が帰謬であることを加え、「勝義として無の自性としても空であるから、我々は無を空としない故に」という趣旨とし、羅什と同じ空も空であるということを説いたとする。因みに漢訳『灯論』は第一偈乃至五偈の省略文を偈に含め、『釈論』は空の否定をも偈に含めている。月称も「帰謬」を清弁と同じく第一偈以下の前分所破とし、「誹謗」を二諦の区別の無知とし、「空」を無と増益していることとする。彼は「空亦復空」には触れず、空即縁起であるから誹謗はあり得ないとする。

10　復た次に（さらにまた）―第一四偈―

以有空義故　一切法得成　若無空義者　一切則不成（一四）

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate/　sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate//（一四）

そして空性が成り立つ者にはすべてが成り立つ。空が成り立たない者にはすべてが成り立たない。（一四）

【無畏釈】　自性空性が成り立つ者、彼にはすべての世間と出世間が成り立つ。自性空性が成り立たない者、彼にはすべての世間と出世間が成り立たない。

【解説】　観誓は「すべて」が第一偈の四諦から第六偈の世間言説のすべてとする。月称も同じであるが、彼は縁起によってすべてが

成立するという原則を貫いている。清弁は一切法の不生を見ることが苦の遍知であるという経文（LVP, p.516,『ことば』Ⅱ、第二四章註三四四参照）によってであろう、「すべて」を因縁和合生の「生」等とし、生は苦であり、それが苦の相によって見られることが苦諦であるとし、以下四諦から仏までを主としつつもすべてが成立すると解説するので、基本的には月称と変らない。すべては第一偈の「このすべて」(idam sarvam) であろう。空がニヒリズムの超克であり、すべての真の成立であることを端的に示す。

11　復た次に―第一五偈―

汝今自有過　而以廻向我　如人乗馬者　自忘於所乗（一五）

sa tvaṃ doṣān ātmanīyān asmāsu paripātayan/ aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśvam evāsi vismṛtaḥ//（一五）

自分の誤りを私たちに向って投げつけるそれ故にあなたは、まさに馬に乗っているのに、その馬を忘れてしまっている。（一五）

a の sa tvaṃ を T 2 は khyod ñid（君こそは）と訳す。T は c の aśvam eva を rta la … bṣin と訳す（son bṣin du は -rūḍhas san の訳、ただし月称は vismṛtas san と読む）ので aśvam iva か。羅什も同じことになろう。T 1 も T 2 と同じ訳文であるが、註釈では、yamevāśvam … tameva である（cf. LVP, p.502, fn.2）ので、T 1 の偈末の bṣin は註釈に従ったT訳者の付加となろう。b の paripātyan（投げつける）は、T では yoṅs su sgyur (bar) byed pa (pariṇāmayan・転嫁する) であり、羅什の「廻向」と同じである。誤りを転嫁するも誤りを投げつけるも、月称の註釈のように、「他の人を非難する (upālabhate)」ことである。この馬の比喩は龍樹の時代には広く用いられていたもののようで、龍樹が作ったものではないようである。d の馬は羅什では「所乗」、「乗っていること」である。

【無畏釈】　―第一五偈―

〈あなたこそが自分の誤りを私たちに転嫁する。馬に乗っていながら、その馬そのものを忘れているように。〉

【解説】　清弁は『無畏』と殆ど同じ。月称は馬を縁起の空性の喩えとし、自分が馬に乗っていることを忘れて、他人を馬泥棒と非難するようなものとする。

12　何を以っての故に―第一六、一七偈―

若汝見諸法　決定有性者　即為見諸法　無因亦無縁（一六）

svabhāvād yadi bhāvānāṃ sadbhāvam anupaśyasi/　ahetupratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi//（一六）

もし君が自性として事物の実有を見るならば、そうであるとき、因も縁もない事物を見ていることになる。（一六）

『無畏』だけは次の第一七偈と並記した後に註釈を加えているので、取り敢えずそれに従って先に第一七偈を挙げる。

即為破因果　作作者作法　亦復壊一切　万物之生滅（一七）

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām/　utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase//（一七）

そして行為の結果と行為の原因と行為者と行為の作具と行為と、生と滅と果報とを君は否定する。（一七）

【無畏釈】　さらにまた、――第一六、一七偈――

〈もし諸事物が自性として実有と見るならば、そうであるとき、君は諸事物には因縁がないと見る。〉

それ故に〈行為の結果と行為の原因と行為者と行為の作具と行為と、生と滅と果報とをも君は否定する。〉

【解説】　『無畏』が二偈の繰返しを唯だ、「それ故に」によって結びつけて、この二偈を一括して挙げたのは、前偈の「因縁がない」と見ることを理由に第一七偈の所説になると関連づけたからである。羅什は二偈に別々に註釈を加えている。それは彼が有自性論の誤りを並記したと解釈したからであろう。彼の第一六偈の註釈は同じことを裏から繰返したやや冗長な註釈である。清弁も「空性を認めないものにどのようにすべてがあり得ないか、そのあり様がここに説かれる」として、羅什のように二偈が各々そのあり様を並記していると解釈する。第一六偈は「自性として存在するものは因縁に相待しないからという趣旨だ」とし、第一七偈では「因と縁とに相待しないでは果等は成立しないから」君は果等を否定するのだとし、そういう自性を見る対論者は空性の意味を考察して『迦葉品』第六七節等にも見られる「凡夫が恐ろしい夜叉の像を描いて恐怖をいだき恐怖の叫び声を発する」ようになると説き、「もしそれ（空性）の意味が無で空な像であって、幻の自性のようなものであれば、恐怖は止むであろう」とする。有の立場に立つ者が空性と考察するとき虚無論の危惧をいだくということを比喩化したものであろうが、原偈の趣意から大きく逸脱している。月称は偈に忠実に、結果等を瓶、粘土、陶工などの例によって説明しているだけである。

13　――第一八、一九偈――

衆因縁生法　我説即是無　亦為是仮名　亦是中道義（一八）

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe/　sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā//（一八）

縁起なるもの、それを空性という。それは仮名であり、同じそれが中道である。（一八）

bの空性を羅什は無（註釈では空）と訳すが、中国・日本等では空仮中の三諦偈と呼ばれ、仏教哲学の根本論理を説く偈として重要視されている。

未曾有一法　不従因縁生　是故一切法　無不是空者（一九）

apratītya samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate/　yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate//（一九）

縁らないで生じている法は何も存在しない。それ故に空でない法は何も存在しない。（一九）

aはapratītyasamutpanno、「縁起していない」か。

【無畏釈】　さらにまた、―第一八、一九偈―

〈我々は縁起なるもの、それを空性という。それが仮名であり、それこそが中道である。〉そこで或る事物がまさにあるとき、それは縁起しており、仮名で説かれたものである。〈縁起していない法は何も存在しない故に、それ故に空でない法は何も存在しない。〉

【解説】『無畏』も羅什も二偈を一括して挙げる。『無畏』は第一八偈でものがあるとは縁起、仮名で説かれたものであることが説かれたとし、そのことから第一九偈が説かれたとする。羅什は縁起と空と仮名と中道の関係を解説し、縁生法は無自性であるから空とする。次の「空亦復空」は、空とも不可説であると共に空でもない、つまり無でもない（偈が「空」でなく「無」であるのはこの否定を示すためか）という意味で「仮名」と「中道」の論拠として空の真意として加えられたのであろう。かくして不可説であるが衆生済度のために空であると仮名によって説き、有無の二辺を離れているので、これが中道と説かれたことの真意であるというのであろう。

清弁と月称は共に第一八偈の教証として、『弘道広顕三昧経』（大正一五、四九七中、*Anavataptahradāpasaṃkramaṇasūtra*）にあるという偈と『入楞伽経』（LA, p.76）の文言を（月称はさらに『百五十頌般若』をも）引く。

清弁は縁起を、第一章の第四偈の「自性は縁等にない」云々の論理によって解釈し、無自性で縁起するもののあることを言説諦とし、

勝義としては自性として不生とする。月称は二諦によって縁起と不生を分けないで縁起即不生の同事性を強調する。

c の upādāyaprajñapti を清弁は仮名という言語活動の面で捉え「世間と出世間の言説を認める者によって取得に依って仮名で説かれる」と解説する。月称は車輪等の部品によって車が仮構されるという比喩を用いて仮構を存在論的に説明する。

中道についても清弁は「証得の手段（方便）」とするのに、月称は縁起等の四語が同義語であることを強調する。

14　何を以っての故に―第二〇偈―

若一切不空　則無有生滅　如是則無有　四聖諦之法（二〇）

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ/　caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate//（二〇）

もしこのすべてが空でないならば、生もないし滅もない。あなたには四聖諦が無いことになる。（二〇）

この偈は第一偈の a の śūnya（空）を aśūnya（不空）に変えただけである。

【無畏釈】　―第二〇偈―

〈もしこの世間（jagat）のすべてが空でないならば、〉それ故に、〈生もないし滅もない。〉それらがない故に、〈君には四聖諦が無いことになる。〉（傍線の部分は『無畏』の付加）

【解説】　『無畏』は実質上偈の繰返し。羅什は『無畏』の加えた「世界」を法に改め、不空が有性であることを加えただけである。ただ羅什は対論者が空論に対して指摘した誤りが逆に彼らの誤りであることを偈に先立って顕説している。

清弁は論理学者らしく、対論者が論証によって無自性を認めないならば、偈の説くような損害が生ずるとし、次偈と結びつけて、不空な有自性の縁起しない苦は言説としても存在すると経験されないので、勝義としてはいうまでもなくあり得ないとする。月称は偈に何も加えていない。

15　何を以っての故に（もしどのようにかというならば、答える）―第二一偈―

若不従縁生　云何当有苦　無常是苦義　定性無無常（二一）

apratītya samutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati/　anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate//（二一）

縁起したものでない苦がどうして存在するであろうか。というのは「無常は苦である」と説かれており、それ（苦）は自性があるときには存在しないからである。（二一）

ａは「縁らないで生じた」であるが、Ｔでは rten ciṅ ḥbrel ḥbyuṅ ma yin na（apratītyasamatpannam）である。

【無畏釈】〈縁起したものでない苦は〉存在しない。どういう理由でか。《経に〈「無常なものは苦である」と説かれた、それは自性があるときには存在しない》からである。〉

【解説】『無畏』は偈と同じ。羅什はｄを反語に訳し変え、「云何んが無常有らん」と、tat を無常とし、不捨自性を理由とするだけ。清弁は前半を「縁起していないものは無常でないので苦はあり得ないという趣旨」だとし、後半は《　》で示したように『無畏』にほぼ同じ。月称はｄの tat を羅什のように無常とし、その無常は〔すべての〕事物に存在しないと結論を下す。無常は事物の普遍相だからである。

16　復た次に（さらにまた）――第二二偈――

若苦有定性　何故従集生　是故無有集　以破空義故（二二）

svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeṣyate/　tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ pratibādhataḥ//（二二）

自性として存在するものがどうして再び生（集）ずるであろうか。それ故に空性を否定する者には集は存在しない。（二二）

pratibādhatas は現在分詞 pratibādhat の属格。羅什は pratibādhataḥ を pratibādha に -tas を加えて作られた従格と訳している。

【無畏釈】〈自性として存在している苦がどうして再び生（集）ずるであろうか。〉自性として存在している故に。そうであるので〈空性を否定する者に集は存在しない。〉

【解説】羅什は『無畏』が加えた「自性として存在している故に」という理由句を、トートロジーを避けてか、「先已有故」と改めて意味を明確にしただけである。

清弁はａｂを「聖者は虚偽を語るだろうか」が「虚偽を決して語らない」という意味であるように、疑問でなく反語であるとし、ｃｄは、苦が有自性ならば集はないのは「自性のあるものは原因（＝集）に依らないからである」ことを説くとするだけである。月

称も有自性な苦の場合は、苦の生起の原因の考察は無意味であるから集も成り立たないとするだけである。

17　復た次に—第二三偈—

苦若有定性　則不応有滅　汝著定性故　即破於滅諦（二三）

na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate/　svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibādhase//（二三）

自性として存在している苦には滅は存在しない。君は自性に固執しているので、滅を否定する。（二三）

【無畏釈】　—第二三偈—

〈自性として存在している苦には滅は存在しない。〉消滅するものでない故に（mi ḥjig paḥi phyir = avināśitvāt、因みに月称は anapāyitvāt（不変なものである故に））。それ故に〈君は自性を確信しているので、滅を否定する。〉

【解説】　羅什訳は「それ故に」以下偈のｃｄの反復を省略している。清弁は「自性として作られることなく存続するものに滅はありえない故に」という趣旨だとするだけである。月称はこの対論者が有自性論に後戻りした者とする。

18　復た次に—第二四偈—

苦若有定性　則無有修道　若道可修習　即無有定性（二四）

svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate/　athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate//（二四）

自性があるとき、道の修習はあり得ない。或いはもしその道が修習されるならば、あなたの〔主張する〕自性は存在しない。（二四）

月称はここ数偈が前提とする一切の存在するものが有自性であるという対論者の主張を顕説している。

【無畏釈】　—第二四偈—

〈道が有自性〉と理解（固執）するとき、〈修習はあり得ない。〉無意味である故に。というのは、常なるものには修習し成就する手段はないので、それ故に道の〈修習はあり得ない。〉

〈或いはもしその道が修習されるならば、君には自性があることはない〔ことになる〕。〉

【解説】羅什訳は『無畏』の意訳。清弁も月称も有自性な道に修習があり得ないことを別の表現で解説するだけである。

19 復た次に（さらにまた）—第二五偈—

若無有苦諦　及無集滅諦　所可滅苦道　竟為何所至（二五）

yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate/ mārgo duḥkhanirodhaṃ tvaṃ katamaṃ prāpayiṣyati// （二五）

苦と集と滅とが存在しないとき、道がいかなる苦の滅にあなたを到達させようか。（二五）

LVP, dJ はcが duḥkhanirodhatvāt。

【無畏釈】〈苦と集と滅との三法が存在しないとき〉そのときあなたの立場では〈いかなる苦の滅に道が到達させようか。〉

【解説】『無畏』は偈の繰返し、羅什は前偈を受けて、「有自性ならば」という条件を明示しているだけである。

梵偈のc duḥkhanirodhatvāt のT訳は共に「道によって（lam gyis、道は・lam gyi）いかなる苦の滅に到達すると認められるのか」（月称の註釈中のTは「修習された道が或る滅を得るであろう、その苦の滅は存在しない」）である（偈では prāpayiṣyati を ḥthob par ḥgyur bar ḥdod と訳すが、註釈では ḥgyur ba で ḥdod を欠く）。清弁は「苦が生じないとき滅はない故にという意味だ」とするだけである。

20 復た次に（さらにまた）—第二六偈—

若苦定有性　先来所不見　於今云何見　其性不異故（二六）

svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham/ parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ// （二六）

もし自性として不遍知であるならば、それの遍知がどうして後にあろうか。自性は変らないものといわれているではないか。（二六）

【無畏釈】もし苦は〈自性として遍知されないものであるならば、それがどのようにして遍知されうるであろうか、〉自性は遍知されないものであるから。あなたは〈自性は変らないものといっているではないか。〉

【解説】偈cの kila はT2では śes と訳されている。或いは「君が知っているように」といった意味ではなかろうか。『無畏』は「君がいっている」とするので、対論者の主張に言及した場合（『中論釈』I、一二五頁註一参照）の表現と取る。清弁は「あなたの論

理によって苦が〈もし自性として云々〉」と偈が説かれ、次にそれを長行で繰り返す。次に彼は「あなたの論書では自性は変らないものので不動であると認められているからである（このように第二六偈を註釈文に組み入れたからか、彼は「このように苦が自性として遍知されないのであれば」原因である渇愛が滅除されない等と、四諦の集、滅、道の永断、作証、修習が成り立たないことを説く次偈に結び付けている）。このように彼は註釈では nanu kila を無視している。月称は梵本では「自性なるもの、それは世間において（loke）不動であるといわれている（kila）」と註釈するが、T1訳は偈でも「自性は不動ではないか」。このように月称も nanu kila を無視する。羅什も同様である。彼は月称と同じく前後の関係を導入して前に遍知されないものは今も遍知されないとし、註釈では「凡夫の時に苦の性を見ること能わずば、今も亦た」といっているのは、聖者になってからもということか。

21　復た次に―第二七偈―

如見苦不然　断集及証滅　修道及四果　是亦皆不然（二七）

prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā caivam eva te/　parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca//（二七）

遍知のようにまったく同じように、あなたには永断と作証の二と修習も成り立たない。さらに四果も。（二七）

bのTは khyad ñid kyi と訳すので、evam eva te の eva を te の限定強調とする。

【無畏釈】　―第二七偈―

同じように、まさに君には集の永断と滅の証得と道の修習と四果さえも、苦の遍知のように成り立たない。自性として永断されることのない集なるものそれも永断されることはできない。自性として永断されないのであるから。自性として作証されることのない滅も作証されることはできない。自性として作証されないのであるから。自性として修習されない道も修習され得ない。自性として修習されないのだから。そのように、それら四聖諦の遍知と永断と作証と修習の四種の行為（bya ba, kriyā、羅什は四種の行）もあり得ない。さらにまた、預流、一還、不還、阿羅漢の四果も四種の行為がないので、成り立たない。

22　何を以っての故に―第二八偈―

【解説】　羅什訳はこの『無畏』の訳である。またこの永断、作証、修習の否定の方法は、清弁、月称にも受け継がれている。

是四道果性　先来不可得　諸法性若定　今云何可得（二八）

svabhāvenānadhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ katham/ śakyaṃ samadhigantuṃ syāt svabhāvaṃ parigṛhṇataḥ//（二八）

自性〔がある〕と確信している人に、自性として証得されたことのない果なるもの、それがどうしてさらに（＝後に）証得されることができるであろうか。（二八）

【無畏釈】　さらにまた、―第二八偈―

《〈自性〔がある〕と確信している人に、自性として証得されたことのない果なるもの、それが後に証得されることはできはしない。〉》

【解説】『無畏』は偈のbのkathamを反語と取っただけで偈と同じ。羅什は偈aの自性を前偈の四道果と結びつけ、それの自性として特定するので、前偈の理由を説くとする。彼は自性の存在を確信する人の問題でなく、法・すべての事物を有自性とする有の立場では四果の証悟があり得ないことを説くと解釈する。

清弁はこの偈を「果が到達されると認めるし、自性があるという主張を捨てない」者に対する詰問とする。《　》で示したように註釈は殆ど『無畏』と同じ。月称は、遍知のように果だけでなく証得も成り立たないことを教示するために説かれたとするだけである。

23　復た次に―第二九偈―

若無有四果　則無得向者　以無八聖故　則無有僧宝（二九）

phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ/ saṃgho nāsti na cet santi te 'ṣṭau puruṣapudgalāḥ//（二九）

〔四〕果が存在しないとき、果に住する者たちも存在しないし、〔果に〕向う者たちも存在しない。もし彼ら八賢聖・八大士という人（プドガラ）が存在しなければ、僧伽は存在しない。（二九）

梵偈もTもabは第三偈cdと、cdは第四偈abと同文。

【無畏釈】　―第二九偈―

〈〔四〕沙門果が存在しないとき、果に住する者と〔果に〕向う者という八賢聖も存在しない。もし彼ら八賢聖が存在しなければ、僧

伽は存在しない。〉

【解説】『無畏』は偈の繰返し、羅什は八賢聖が僧宝であることが経説であることを加えただけである。

清弁は事物は到達（証得）されなくても縁起によって成り立つという反論を想定し、到達されないという自性がないことになるので、自性論の放棄になるという常套的な問答を加えている。月称は次偈と一括して挙げているだけである。

24　復た次に——第三〇偈——

無四聖諦故　亦無有法宝　無法宝僧宝　云何有仏宝（三〇）

abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo 'pi na vidyate/　dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati//（三〇）

また〔四〕聖諦が存在しないから、正法も存在しない。法〔宝〕と僧〔宝〕が存在しないとき、どうして仏〔宝〕が存在するであろうか。（三〇）

梵偈もTもabは第四偈cd、cdは第五偈abと同文。『無畏』は以下第三八偈までを列挙し註釈を加えていない。羅什が涅槃の法というのは仏宝で、四聖諦が法宝であろう。清弁は法を教説の法（āgamadharma）と証得の法（adhigamadharma）とし、「仏であることは法を悟ること（証得の法か）と弟子を悟らせること（教説の法か）によって成立するとき、それらがないとき仏もない」という意味だとし、有自性論者が仏は無自性とするなら、解りきったことの証明（siddhasādhana）となり、仏が有自性であれば仏はさとり（bodhi）に依らないで仏であると、次偈に引き継ぐ。月称は前（第三一—五偈）のように理解せよというだけである。

25　答えて曰く——第三一偈——

汝説則不因　菩提而有仏　亦復不因仏　而有於菩提（三一）

apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate/　apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate//（三一）

あなたには菩提に依らないでも仏がいることになるし、あなたには仏に依らないでも菩提があることになる。（三一）

羅什は四聖諦、直接的には道諦によって阿羅漢になるという道の体系が否定されても、その道とは別に仏になる究極の道、究極の悟りである無上正等覚があるから仏はある、という対論者を想定する。清弁が「自性は作られたもの（kṛtaka）（一五・一、二）でない

故に」という趣旨とするように、彼も月称も今までの法の否定と同じ方法で仏をも取扱う。月称は第一五章第二偈cdを引用する。ただし月称はこの偈の菩提と仏を『八千頌般若経』の一切智者の智と一切智者によって説明する（『実在』九〇―九一頁参照）。

26　復た次に―第三二偈―

雖復勤精進　修行菩提道　若先非仏性　不応得成仏（三二）

yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api/　na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ te 'dhigamiṣyati//（三二）

また自性として仏でない者は菩提を求めて菩薩行に熱烈に努めても、あなた〔の見解〕では菩提を証悟することはない。（三二）

菩薩行はTでは菩提行。羅什訳の菩提道と同じ。しかし漢訳『灯論』と『釈論』は菩薩修行。因みに『入菩提行論』の梵名は *Bodhicaryāvatāra* であるが、Tは *Bodhisattvacaryāvatāra*（『入菩薩行』）である。また月称の註釈（LVP, p.511, ll.8-9）では bodhisattvacaryā をTも菩薩行としている。清弁は次偈と一括し、自性が作られたものでないことの理由の教示とする。漢訳『灯論』と『釈論』は「自性として仏でないもの」を「〔もし〕仏に自体有らば」と、否定辞 a- のない「自性として仏であるもの」と取るので菩薩は仏でないので、仏になれないといった意味になる。月称は偈に忠実な説明。

27　復た次に―第三三偈―

若諸法不空　無作罪福者　不空何所作　以其性定故（三三）

na ca dharmam adharmaṃ vā kaścij jātu kariṣyati/　kim aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi//（三三）

また誰も法、或いは非法を決して行なわないであろう。空でないものに何が作られるべきであろうか。というのは自性は作られないからである。（三三）

羅什はcの註釈として「作と作者と無きが故」という理由を加えている。月称も「不空なる自性には作る手段（karaṇa, bya ba）があり得ない」とし、清弁も「作られたものでない有自性のものに作る働き（byed pa）があり得ない」とする（第一七偈では karaṇaṃ kriyāṃ を byed daṅ bya と訳す。『ことば』Ⅱ、一七六頁註三〇五参照）。清弁は次に「作られたものでないもの」(akṛtaka) が自性をもつ実例に関する論理学上の、ここと余り関係のない問答を加えている。

28　復た次に―第三四偈―

汝於罪福中　不生果報者　是則離罪福　而有諸果報（三四）

vinā dharmaṃ adharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate/ dharmādharmanimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate//（三四）

また、というのは法と非法なしで果報があなたには存在することになるし、法と非法とによる（を原因として）〔生じる〕果報はあなたには存在しないことになるからである。（三四）

月称釈を参照すれば、「法と非法となしで実に（hi）果報があなたに存在するとき（yadā）、そのとき（tadā）法と非法とによって生じる果報はあなたには存在しないことになる」となろう。

羅什もＴ２も偈のａｂとｃｄの順序を入れ替えている。清弁は註釈で、「自性として存在するものは原因に相待しないので、〈法と非法とを原因として生ずる果報があなたには存在することになる〉（ｃｄ）。それ故に〈法と非法なしで果報が存在することになる〉（ａｂ）」のでｃｄが説く対論者の見解が陥る誤謬としてａｂの法と非法なしで、要するに因果の法則によらないで、果報があることになり、世間と教えに背くことになる、と偈は説いていると解釈する。羅什註も基本的に同じ。

29　答えて曰く―第三五偈―

若謂従罪福　而生果報者　果従罪福生　云何言不空（三五）

dharmādharmanimittaṃ vā yadi te vidyate phalam/ dharmādharmasamutpannam aśūnyaṃ te kathaṃ phalam//（三五）

或いはもし法と非法とによって生ずる果があなたにも存在するならば、法と非法とから生じた果が、どうしてあなたには不空なのか。（三五）

偈の前半は因果関係・縁起があることを仮定するが、羅什はそれを裏から捉えて、因果関係がないことを仮定して、無い果は不空とは言えないとする。彼はここでも第三三偈を受けて作と作者とがないことによって法非法の存在を否定する。清弁は「生が空である故に。影像のように。幻術でつくられた象のように、という趣旨」だとし、月称も同じように「こ〔の果〕は空である。縁起したものである故に。影像のように、という趣旨」とするだけである。

30　復た次に―第三六偈―

汝破一切法　諸因縁空義　則破於世俗　諸余所有法（三六）

sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase/ yat pratītyasamutpādaṃ śūnyatāṃ pratibādhase//（三六）

また君は世間的なすべての言説を否定する、君は縁起である空性を否定するので。（三六）

LVP, dJ のｃは pratītyasamutpādaśūnyatāṃ。

偈のａｂは前分所破の最後の偈、第六偈ｃｄである。Ｔ１は偈のａｂとｃｄを羅什訳と同じく入れ替えている。ｃの yat を月称は「否定する」という動詞の行為の限定詞 kriyāviśeṣaṇa とするので「否定するので」と、縁起たる空性の否定を限定・条件として世間言説を否定すると解釈する。Ｔ２はｃを「縁起であるものの空性を」と訳す。清弁は明らかにａｂの世間言説の否定と縁起たる空性の否定が並列的に説かれたと解釈する。次偈と関連づけようとしたのであろうが、前分所破等の陳述から見て必ずしも適切とはいえない。

31　何を以っての故に―第三七偈―

若破於空義　即応無所作　無作而有作　不作名作者（三七）

na kartavyaṃ bhavet kiṃcid anārabdhā bhavet kriyā/ kārakaḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatāṃ pratibādhataḥ//（三七）

空性を否定する者には、行為がなされるべきものは何もないであろうし、行為は開始されないであるであろうし、行為していないものが行為者であろう。（三七）

梵偈とＴ２はａｂとｃｄが右の偈の順になっているが、月称は羅什訳と同じくｄａｂｃの順序で訳す（『釈論』も同じ）。Ｔ１は月称の註釈によってであろう、ｄａｂｃの順に訳す。Ｔ２は清弁が前註にも触れたが、この偈は「それを否定する（＝第三六偈ｃｄの要約）あなたには、―ここに偈のａｂがくる―行為がなされるべき対象と行為とがないとき、空性を否定する者には（ｄ）、行為していないものも行為者であろう（ｃ）」であるので、ａｂｃｄとなる。彼はここでも偈を註釈に組み込んで、ａｂとｃｄを分けているので、この偈順はＴ訳者の解釈ではない（ただしＴ訳ではｄｃの順に訳されている）。清弁のこの偈の解釈はこの引用文だけである。羅什訳の註釈の「一切果皆無作無因」は「応無所作」（ｂ）の、「又一切作者不応有所作」は「不作名作者」（ｄ）をｂを加味して註釈したも

ので、「離作者応有業有果報有受者」はdが陥る誤謬の指摘である。

32　復た次に―**第三八偈**―

若有決定性　世間種種相　則不生不滅　常住而不壊（三八）

ajātam aniruddhaṃ ca kūṭasthaṃ ca bhaviṣyati/　vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat//（三八）

また自性であるとき、世間は不生不滅で不動の状態で、多種多様な状態を離れているであろう。（三八）

T1はsvabhāveとjagat（dの大部分）の次にabcdの一部の順に訳す。T2は羅什同様、abとcdを入れ替えている。漢訳『灯論』は梵偈の四句の順に訳す。羅什は世間（jagat）の種々相を人、天、畜生、（即ち有情世間）と万物（器世間）とするので、種々相（avasthā）は人間存在でなく諸存在の意味にも取れるが、清弁は壁画の比喩を用い、色、形、種姓（gotra, jāti 等）、大きさ（parimāṇa）等とするので、状態というよりも世間人の形状の様々の様相の意味のようである。ここで不動、常住は個別のものがない砂漠のような一味でなく、多様な事物からなる世界の或る一瞬の状態が固定されたような状態であろう。多種多様な状態を離れるとは個々の事物がそれぞれ有自性で不変となるというのである。

【無畏釈】―第三〇～三八偈―

〈自性があるとき、世間は余すところなく多種多様な状態を離れ、不生不滅で不動の状態でもあろう。〉

それ故にそのように自性論に固執する者は、上述のそれらすべての誤りを犯すであろう。

【解説】『無畏』も羅什も前半は第三八偈の繰返し。『無畏』の後半は結論として第三八偈以前の偈の指摘した誤りに言及しただけである。羅什は個々の偈に註釈を加えているからであろう、「何を以っての故に」以下にこの偈の帰謬の意味を積極的に述べている。

33　復た次に（さらにまた）―**第三九偈**―

若無有空者　未得不応得　亦無断煩悩　亦無苦尽事（三九）

asaṃprāptasya ca prāptir duḥkhaparyantakarma ca/　sarvakleśaprahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate//（三九）

また不空であるならば、（一）得られていないものの獲得と（二）苦を終らせる行為と（三）すべての煩悩の滅除もありはしない。

（三九）

【無畏釈】〈もし自性として空性でないならば、〉それ故に、《世間と出世間の、》〈未だ得られていない、〉《得られるべきすぐれた特性（viśeṣa, prakarṣa）》なるもの、存在する限りのそれらすべてが〈得られないことになろうし、《苦を終らせる行為》も〉存在しなくなろうし、〈すべての煩悩の断滅もありはしないであろう。〉

【解説】『無畏』は理由は明らかでないが、世間と出世間の範疇を用い、未得の獲得（T訳は「得られるべきもの」）をviśeṣaとする。羅什は『無畏』に従って「世間と出世間とのあらゆる（所有＝存在する程のそれらすべての）功徳の未得者」とするので、asamprāptasyaを未得者、偈の獲得を省いてviśeṣaを功徳と訳す。viśeṣaには区別の意味もあるが、ここでは羅什に従う。彼が（二）と（三）の順序を変えたのは、煩悩の滅によって苦が尽きるという論理的順序に従ったからであろう。清弁は「（（一）の『無畏』の）世間と出世間の獲得の特性と（（二）の）苦を終らせる行為とそれの対治がなされないからである。〔それらは論駁される余地のあることば（sāvakāśa-vākya）であるので、その通り（文字通り）には認められない。それ故に論題（prakṛtārtha）、縁起が二諦の論理で無自性であることが是認されることを説くために〕（〔　〕は観誓）。そのようには認められないので、それ故に、認められなくても（ma dad bźin du yaṅ, Jäschkeによれば、dad pa は secondary form of ḥdod pa to wish（cf. TED, s.v. dad pa, p.249, 右））、自性として不生である縁起は幻・蜃気楼のような自体で生ずることが認められるべきである」と解説する。

月称は有自性論では世間言説だけでなく世間を超えた（出世間の）言説もあり得ないことを示すという。

34　―第四〇偈―

是故経中説　若見因縁法　則為能見仏　見苦集滅道（四〇）

yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati/ duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca//（四〇）

縁起を見る者、彼はまさにこれ（四聖諦）、〔すなわち、〕苦と集と滅と道を見る。（四〇）

羅什はこの偈の所説を経文とする。宇井訳には『中阿含』『象跡喩経』『巴利中阿含』第一巻（一九〇頁）参照とある。

【無畏釈】　―第四〇偈―

縁起を見る者、彼は苦と集と滅と道というそれら四つの法を見る。眼の見える人が灯火の光明によってそれらすべての物体の形状を見るように。

【解説】『無畏』は見るに注目しているが、羅什は仏を仏の法身とすると共に、四聖諦を見ることが、この章の冒頭の仏教の法相を見る、悟ることとする。要するに四諦を見ることとは四果を得ることであり、諸の苦悩を滅することである。さらに逆に空を否定すれば、三宝を破するだけでなく、自らを破するという主体的な、仏教の真の立場での空の意味を明す。彼は「見る」を「智慧を増益して」見るという。増益は一般には虚妄・誤謬の認識・存在の構造である「無に有を仮託すること」であるが、ここでは勝義としては不見といわれる真実在が智慧によって見られることによって真に真実在になることを説いているのであろう。この点では『無畏』を受けて「見る」を重視する清弁の註釈と一脈相通ずるものがある。

清弁は前偈のような誤りになることを願わない者は、縁起は自性として不生で、幻や陽炎のような自体として生と認めるべきとし、この偈の縁起を見る者を有無の見という眼翳を離れた慧眼によって見る者とする。月称は縁起を見る者を「すべての法の縁起という特相をもつ自性が空であることを正しく見る者」とし、「そう見る者は四聖諦を真実在として如実にあるがままに見る」と解説するだけである。

観涅槃品第二十五

1　観涅槃品　nirvāṇaparīkṣā（涅槃の観察）。

2　問うて曰く（ここで〔対論者は〕主張する）—第一偈—

若一切法空　無生無滅者　何断何所滅　而称為涅槃（一）

yadi śūnyam idam sarvam udayo nāsti na vyayaḥ/　prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate//（1）

もしこのすべてのものが空であるならば、生もないし滅もない。何の断滅から、或いは〔何の〕消滅から涅槃は〔あると〕認めら

れるのか。（一）

ａｂは第二四章の第一偈のａｂと同文。羅什の原本はｄのisyateがucyateであったのか。註釈中のそれも第二偈も同じ。第三偈ｄ参照。

【無畏釈】〈もしこの全世間（世人）（jagat）が空であるならば、〉そうであれば〈生もないし滅もない。〉

それらがないので〈何を断じ〔何を〕滅することから涅槃が〔あると〕認められるのか。〉断滅と消滅があり得ない故に。それ故にそう（空）ではない。

空でないならば、煩悩の断滅か五蘊の消滅よりして涅槃の獲得・到達もあるであろう。

【解説】羅什は「このすべてのもの」をこの偈では「一切法」とする以外は『無畏』の訳と言える。『無畏』、羅什は断滅を煩悩、消滅を五蘊とする。ということは、すべての世間（世人）、一切法が煩悩と五蘊からなると考えていたことになる。

清弁と月称も同じ見解であるが、彼らはさらに煩悩の断滅が有余依涅槃、五蘊の消滅が無余依涅槃であると主張する対論者を想定する。

3　答えて曰く（ここで答える）―第二偈―

若諸法不空　則無生無滅　何断何所滅　而称為涅槃（二）

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ/　prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam isyate//（二）

もしこのすべてのものが不空であるならば、生もないし滅もない。何の断滅から、或いは〔何の〕消滅から涅槃は〔あると〕認められるのか。（二）

第一偈の空を不空に変えただけである。ａｂは第二四章第二〇偈と同じ。

【無畏釈】〈もしこの全世間（世人）が不空であるならば、〉そうであれば〈生もないし滅もない。〉

それらがないので〈何を断じ〔何を〕滅することから涅槃が〔あると〕認められるのか。〉断滅と消滅があり得ない故に。

それ故にこの論理的過程（順序・krama）によって涅槃はあり得ないと証悟すべきである。

【解説】　羅什訳の第一節は『無畏』と同じといえる。第二節の「この論理的過程（順序）によって」は、羅什の有無の二門から見て、第一偈の空（＝無）と第二偈の不空（＝有）というこの否定の順序によって涅槃はあり得ない、到達できないと言っているように見える。第一偈は対論者による論駁という仮面を被った無の立場の否定と取れる。

清弁は言説としては涅槃は得られることを強調する他は、月称と同じように、自性論者に対する空論者の論破とする。その論拠は自性が不変化（avikāra）、不滅（apāyitva）であるから生滅があり得ないというだけである。

4　名づくる所の涅槃とは—第三偈—

無得亦無至　不断亦不常　不生亦不滅　是説名涅槃（三）

aprahīṇam asamprāptam anucchinnam aśāśvatam/　aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate//（三）

断滅されず体得されず、断絶されないし恒常でもなく、消滅されないし生起されないもの、それが涅槃といわれる。（三）

第一—三偈のｄ末は梵偈（Ｔ１）は iṣyate, iṣyate, ucyate。羅什は三偈共に ucyate の訳。Ｔ２は三偈共に iṣyate。原偈はＴ２か羅什訳かであろう。

【無畏釈】　ではどうなのか。—第三偈—

それ故に涅槃の相（定義）はこのようなものと言語で表現（仮名）された。

【解説】　『無畏』と清弁は偈の内容について説明を加えていない。今羅什の訳語と月称の解釈を挙げると、（一）無得　貪欲等のように断滅されない。（二）無至　四沙門果のように獲得されない。（三）不断　五蘊等のように断絶しない。（四）不常　不空のもののように恒常でない。（五）不生不滅（（一）—（四）であるもの）それが自性として絶滅せず生起しない。龍樹が涅槃として何故これらの相を列挙したのかは明らかではない。羅什は月称よりも詳述していると言える。

5　何を以っての故に—第四偈—

涅槃不名有　有則老死相　終無有有法　離於老死相（四）

bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇam/　prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā//（四）

先ず涅槃は有・事物ではない。老死の相のあるものになろう。というのは有は老死なしでは存在しないからである。（四）羅什訳のcの「終に」は梵語の接続詞hi（というのは、実に）の否定文中の訳。次偈のc参照。

【無畏釈】 さらにまた、—第四偈—

先ず〈涅槃は〉あらゆるあり方で〈有ではない。〉もし有であるならば、〈老死の相をもつものとなろう。〉

どういう理由でか。〈老死のない有・事物は存在しないからである。〉

【解説】 偈のT訳は偈を三種の主張の列挙と訳す。清弁はその主張の各々に理由を挙げるだけである。（一）涅槃は有ではない。涅槃が有であることを示す推理はない故に。（二）老死の相となろう。〔涅槃が〕有であると推理されるならば、〔有は〕老死の相であるので、涅槃は老死の相のあるものになるであろう故に。（三）老死のない有は存在しない。有は老死なしでは存在しない故に、という趣旨である、と。

月称の対論者は涅槃が有である論拠として、涅槃は単なる煩悩・業・生の流れの消滅でなく、その流れを堰き止めるダムのような消滅（nirodha は元来阻止をも意味する）という有を自体とする事物で、阻止するという積極的な有効な作用を行う能力を持つと主張する。それに対して月称は清弁の対論者が章の冒頭で有余依と無余依涅槃の存在の教証として示した「歓喜への貪欲を伴った渇愛の滅却であり、離〔欲〕であるもの、それが涅槃である」と「ゆるぎない身体によって苦痛に耐えたが、彼の心には灯火の吹き消されたように解脱あり」を逆手に取って、これらの経文は涅槃が有であることを説いていないと主張する。それに反駁して、対論者が渇愛の滅却も心の解脱も涅槃という事物があるとき、あるという意味だと主張する。月称はそのような反論に対して龍樹はこの偈を説いたとし、偈の前半の趣旨を〔主張〕それは涅槃ではない。〔証因〕老死の相を有する故に。〔喩例〕識等のように。という論証式で示し、偈の後半を〔主張〕老死を離れたものは決して有ではない。〔証因〕老死を離れている故に。〔喩例〕空華のように。という論証式で示している。

羅什は第四偈に先立って、涅槃の四句否定と不受と寂滅を説く経文を引用する。羅什は第四偈から第一六偈までの龍樹の四句否定がこの経文の解説であると解釈している。このように都合のよい経文が実在したか詳しくない。

6　復た次に（さらにまた）—第五偈—

若涅槃是有　涅槃即有為　終無有一法　而是無為者（五）

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet/　nāsaṃskṛto vidyate hi bhāvaḥ kvacana kaścana//（五）

またもし涅槃が有であるならば、涅槃は有為であろう。というのは有為でない有はどこにも何ものも存在しないからである。（五）

LVP, dJ は c の vidyate hi が hi vidyate。T２の d は kvacana が ji ltar（yaṅ）= kathaṃ cana（何ものも決して存在しない）。羅什訳の原本はT２と同じものであったと考えられる。これが原偈であろう。

【無畏釈】〈もし涅槃が有であるならば、それ故に涅槃は有為であろう。〉どういう理由でか。〈有為でない有は何ものも決して存在しないからである。〉

【解説】『無畏』は偈（偈のdはT訳）と同文。羅什は有は縁起で有為とし、有為でないと訳したasaṃskṛtaを無為という積極的な概念として捉えている。月称は「asaṃskṛtaなもの、それは有でない」と註釈で表現するが、驢馬の角を例として挙げるから、いわゆる無為法はないので、「有為でないもの」を無と理解している。羅什は恐らく択滅や虚空などの常なる有を念頭において、そういう常と考えられている存在物を仮名として無為と名づけているだけだと解釈したのであろう。

7　復た次に（さらにまた）—第六偈—

若涅槃是有　云何名無受　無有不従受　而名為有法（六）

bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham/　nirvāṇaṃ nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate//（六）

またもし涅槃が有であるならば、どうしてその涅槃は依拠しないで〔存在するで〕あろうか。というのは有は何であろうとも依拠しないでは存在しないからである。（六）

【無畏釈】〈もし涅槃が有である〉と認められる〈ならば、その涅槃は依拠しないである〉という主張はあり得ない。どういう理由でか。〈有は何であろうとも依拠しないでは存在しないからである。〉そこで涅槃は有ではない。

【解説】　羅什は『無畏』の「という主張はあり得ない」を、経が「無受は是れ涅槃」と説いていることは誤りになるが、誤りは対論

者の有の主張にあるので、涅槃が有であることはあり得ないと解説する。第二節は『無畏』と変らない。

清弁はbの「どうして」を反語と取り、その趣旨を「有は依拠して仮名で説かれないでは起こらないからである」とする。彼は他の註釈がkiṃ cānyat（さらにまた別に）とするのを、第五偈の場合は「別の論破の道」、第六偈の場合は「別の推論の道」として、第四偈の証因を「老死がないから」、第五偈のを「無為であるから」、第六偈のを「依拠して仮名で説かれないから」とする。

月称は対論者の有は涅槃を「自己の原因の総体に依拠してある」、すなわち衆因縁和合生とするので、涅槃が依拠しないであることがあり得ないと論駁する。この偈では龍樹自身はどうして涅槃が依拠しないであるかを論じていない。それは第九偈で説かれている。

8　問うて曰く…答えて曰く—第七偈—

有尚非涅槃　何況於無耶　涅槃無有有　何処当有無（七）

bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati/　nirvāṇaṃ yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate//（七）

もし涅槃が有でないならば、どうして涅槃が無であろうか。有がないところ、そこには無はない。（七）

月称の読み方に従った。Tは「涅槃が有でないならば、どうして無であろうか。涅槃が有でないところ、そこには無はない」。LVPはcについてnirvāṇe yatraという場合を挙げている。その場合は「有でない涅槃、そこには無はない」となる。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。では今や次に、涅槃は無である。

ここで答える。—第七偈ab—

もし涅槃がどうしても有でないならば、無でもない。どういう理由でか。有が成立しているならば、無も成立するであろうからである。

さらにまた、—第七偈cd—

〈涅槃が有であると認められるところ、そこには無は存在しない。〉というのは、存在する有なるもの、それが無であるということは、妥当しないからである。それ故に涅槃は無でもない。

【解説】　清弁はこの偈で、涅槃を灯火の滅のようなものとする赤銅鍱部や煩悩と名称・形態がただ生起しないこととする経量部とい

う彼の時代の涅槃を無とする特定の部派の否定が説かれたと解釈する（詳しくは梶山「知恵」の三「涅槃は無存在者でない」四六頁以下と六四頁註八以下参照）。月称はその内の経量部の見解を否定するが、経量部と名指して否定してはいない。恐らく月称が理解する経量部の見解と異るからであろうか（LVP, p.523, ll.9–13,『ことば』Ⅱ、一八七頁、及び第二二章註一七〇参照）。月称はこの偈の有と無との関係を第一五章第五偈の「無は有の変化（anyathābhāva）である」という関係とする。また煩悩と生の無は、煩悩と生が無常であることから何もしないでも解脱するという誤謬になるとも説く。

9　復た次に（さらにまた）―第八偈―

若無是涅槃　云何名不受　未曾有不受　而名為無法（八）

yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham/　nirvāṇaṃ na hy abhāvo 'sti yo 'nupādāya vidyate//（八）

またもし涅槃が無であるならば、その涅槃はどうして依存しないで〔存在するで〕あろうか。というのは依存しないで存在する無はないからである。（八）

a b は第六偈の a b の有を無に変えただけである。

【無畏釈】〈もし涅槃が無であると認められるならば、その涅槃は依存しないである〉という主張、それはあり得ない。どういう理由でか。〈依存しないである無は何であろうとも存在しないからである。〉それ故に涅槃は無でもない。

【解説】　註釈の場合も、a b も c d も共に『無畏』も羅什も第六偈の有を無に変えただけである。

清弁は前偈に続いて赤銅鍱部の灯火の無を取り上げるが、実質的には偈が前提とする無は有に依存して成立するという原則的な立場で、涅槃が無であることを否定する。月称も基本的には同じで、無を有の変化（anyathābhāva、第一五章第五偈参照）とするが、世間や論証式で無の例として用いられる有の変化でない石女の子などは、無でもなく唯そういう言葉があるだけであると説く。喩例として用いられた石女の子は無の例でなく言葉だけのものの例となる。

10　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕問う。では涅槃はどのようなものであると説くべきであるのか。答える）―第九偈―

受諸因縁故　輪転生死中　不受諸因縁　是名為涅槃（九）

ya ājavaṃjavībhāva upādāya pratītya vā/ so 'pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate// (九)

取得して、或いは、縁って、往来する状態（輪廻）はある。それが、縁らないで、取得しないで〔あるとき〕涅槃であると〔仏は〕説かれる。（九）

【無畏釈】 顛倒していると悟らないので（viparyāsānadhigatena、仏護 ma rtogs pas を採る）、五蘊に〈縁って、取得して往来するもの、その同じものを顛倒であると悟ることによって、縁らないで、取得しないで五蘊が生じないことが涅槃と名づけられる。〉

【解説】『無畏』と羅什は偈が存在論的、空論的構造として示した輪廻と涅槃を顛倒の不覚と顛倒の覚という主体的あり方で示す。羅什は『無畏』と同じであるが、『無畏』が五蘊に依拠（を取得）しないので五蘊が現象しないことを涅槃とするのに対して、羅什は「無性の五陰は復た相続しない」、恐らく五取蘊でなく取のない無自性の五蘊は復た相続しない、生死を繰り返さないことを涅槃とする。『無畏』が涅槃を、五蘊が生じない現れないという意味で無余依涅槃のような涅槃を考えていたらしいのに反して、羅什は無自性な五蘊、不生不滅の輪廻が即涅槃とする。清弁はここでも勝義と世俗の区別を導入し、勝義として涅槃が有でも無でもないことは、縁起によって生死と涅槃が言説・世俗として成立することと矛盾しないことを論ずるのみである。月称は忠実に偈に従って縁起しているものが依存しないで現われないこと、縁起の実相の実現が涅槃であるとする。ここでも清弁と月称の思想上の相違は明確に示されている。月称は人（pudgala）が輪廻するといった仏教内の他派においても偈の所説は妥当すると関説している。

11　復た次に（さらに別に）―第一〇偈―

如仏教中説　断有断非有　是故知涅槃　非有亦非無（一〇）

prahāṇaṃ cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca/ tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate// (一〇)

しかし師（世尊）は生存と生存の離脱とを捨てることを説かれた。それ故に涅槃は有でもなく無でもないことが成り立つ。（一〇）

表現は異なるが、龍樹は第二六章第七偈で「取得がないならば、取得する者は解脱していて、生存はないであろう」と説くので、彼は生存からの離脱を解脱と考えていたことになろう。vibhava が解脱で、それを断ずることが声聞や独覚の解脱を断つことであるとい

う解釈は高崎『宝性論』（四八—五二頁参照）に詳しい。ただし龍樹はこの意味での三乗を認めていない。

【無畏釈】〈世尊は生存と非生存とをこの仕方で（mam pa las、独訳 mam pa hdis による。仏護になし）捨てることを説かれた。それ故に涅槃は有でもないし、無でもない（dios po med pa yan ma yin、D＝仏護）ことが成り立つ。〉

【解説】『無畏』は偈の繰り返し。羅什も偈 a b の有を三有（bhava）、即ち三界とし、非有（生存の離脱・vibhava）を三有の断滅とするが、恐らく c d の有と無とは一応区別しているように見える。清弁と月称は同じ経文をここで指示しているが、清弁は断ぜられるべきものであるので生存は存在するという反論に対して、生存は輪廻する事物の自体（事物そのもの）であるから、誤謬でないと答えるだけで、無でもないことには触れていない。月称はここでは涅槃は「断たれるべきものでない」から、非有非無であると説かれたと解釈する。羅什は偈 d 末の yujyate を「知る」と訳す。

12　問うて曰く…答えて曰く（ここで〔対論者は〕主張する。では涅槃は有と無との両者である。ここに答える）—第一一偈—

若謂於有無　合為涅槃者　有無即解脱　是事則不然（一一）

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi/　bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate//（一一）

もし涅槃が有と無との両者であるとするならば、解脱は有と無とであることになろうが、それは妥当しない。（一一）

【無畏釈】〈もし涅槃が有と無の両者であるとするならば、〉そうならば、〈解脱は（Dと仏護による。P は tha dad pa（別異）、「有と無は区別されるので」）有と無とであることになるので、それは妥当しない。〉相互に矛盾する両者が同一時にあることはできないからである。

【解説】『無畏』も羅什も偈と同じ。ただ最後に相矛盾する有と無は同時（羅什は同処と場所的に捉えている）に存在できないことを念押ししているだけで、何故この偈で解脱が取り上げられたかに言及していない。清弁はここでもこの偈をニルグランタ（裸行派）という特定の学派の否定とするが、それは彼らが解脱が有無であると主張していることを念頭に置いて、龍樹がこの偈を説かれたと解釈したからであろうか（ニルグランタの教義については、梶山「知恵」六五頁註一二、一三参照）。月称はこの偈は涅槃には煩悩・生は無であるが、涅槃そのものは有であるという見解の否定を論ずるとし、涅槃が有無であるならば、有無は諸行の生滅であるから、解

脱が諸行の生滅となるとする。恐らく涅槃は煩悩・生の無であることを主とした概念であるのに対して、解脱は諸行の生滅である生死、輪廻からの解放を意味する概念だから、使い分けたのであろう。

「有と無との両者」（有無合）は四句分別の第三句としては「半有半無」や「有でもあり無でもある」という見解よりも積極的な意味が認められない。恐らく四句分別の方法が形骸化したのであろう。

13　復た次に（さらにまた）―第一二偈―

若謂於有無　合為涅槃者　涅槃非無受　是二従受生（一二）

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi/　nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat//（一二）

もし涅槃が有と無との両者であるとするならば、涅槃は依存しないではないであろう。というのはその両者は依存しているからである。（一二）

この偈のａｂは羅什訳も前偈のａｂと同文。Ｔ２のｄは「それ〔涅槃〕は〔有と無との〕両者に依存しているからである」。『無畏』と清弁の註釈はＴ２訳に対してなされている。羅什のｄは梵偈、Ｔ１を支持している。

【無畏釈】〈もし涅槃が有と無との両者であるとするならば、そうならば、涅槃は依存しないでは存在しないであろう。涅槃は有と無との両者に依存しているからである。〉それは認められない。それ故に涅槃は有と無との両者である、ということは妥当しない。

【解説】『無畏』と羅什は直前の偈の解説で述べたように、ｄの読み方が異なる以外は註釈も同じであるといえる。清弁はｄを「涅槃は両者に依存しているとは認められない。そのようなあり方が存在するとは説きがたいからである」という趣旨とするだけである。月称は有と無とは相互依存であるから、涅槃が有無ならば涅槃は相互依存を本質とすることになるから、依存しないではないと解釈する。

14　復た次に―第一三偈―

有無共合成　云何名涅槃　涅槃名無為　有無是有為（一三）

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham/　asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau//（一三）

どうして涅槃が有と無との両者であろうか。というのは涅槃は無為であるし、有と無とは有為であるからである。（一三）

TNPはcのhiがca。偈のabは次偈とともに第一一、一二偈のabのyadiをkathamに替えただけである。ただしT2は第一四偈までyadi。羅什は梵偈、T1と同じであるから、kathamの方が原型を伝えていると考えられる。

【無畏釈】　さらにまた、次の理由からも妥当しない。どういう理由でか。〈涅槃は無為であるし、有と無の両者は有為であるからである。〉そうであれば、この特定の理由によっても、涅槃が有と無の両者であることは成り立たない。——第一三偈——

【解説】　この特定の理由とは涅槃が無為、有無が有為という反対概念であるという明白な理由をいうのであろう。『無畏』は偈の解説で触れたように、偈abは「もし涅槃が有と無とであるとするならば」であるが、註釈は梵偈や羅什のように反語のkathamを前提とし、cdも〈 〉が示すように理由句としているので、羅什と同じである。清弁は一応abを仮定とし、cdを「涅槃は無為、有無は有為となる」という帰結を説いていると解釈している。月称は有が有為であることを因縁和合生で説明するが、無の場合は無も有に縁って縁起するということと共に「生に縁って老死がある」という経文を教証として挙げていることは興味深い。

15　復た次に——第一四偈——

有無二事共　云何是涅槃　是二不同処　如明暗不倶（一四）

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayaṃ katham/　tayor abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva//（一四）

どうして涅槃は有と無との両者であろうか。というのは、それら二者は光と闇のように同一の場所に存在しないからである。（一四）

梵偈もT訳も共にb（Tではa）のnirvāṇaは依格であるが、羅什訳ではnirvāṇamであったようである。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。涅槃は有と無の両者でもないが、或るものにおいてそれら（有と無）の両者が依存するそ〔の或るもの〕が涅槃である。

ここで答える。——第一四偈——

涅槃において有と無との二者が存在することもあり得ない。どういう理由でか。相互に矛盾するそれら〔有と無〕の両者が同一の場所に同一時に共に存在すること（sahabhāva）は妥当しないからである。例えば光と闇のように。そこで或るところにそれら有と無との両者が存在するそ〔の或るところ〕が涅槃であるという所説、それは妥当しない。

【解説】『無畏』は前偈と同様、偈ａｂではyadi（もし…ならば）という仮定であるが、註釈ではkatham（どうして）を反語と取った意味の註釈である。清弁はこの偈の場合もａｂに「あなたの論証方法（tshul）によって」を加えるので、明らかに対論者の主張の仮定とするから、「もし涅槃に有と無との二者があるならば」というＴ２のａｂは清弁だけに合致する。清弁も月称も『無畏』と基本的には同じ対論者を想定する。この偈のように涅槃を基体とし、その場所に有無があるといった涅槃観は実際には余り意味がないし、それの否定を説くこの偈も意味がないように思える。羅什は前偈と同じことを明闇の比喩によって繰り返したと解釈するが、これも余り意味のない重複に過ぎないように思われる。漢訳『灯論』にないのはそのためか。

16　問うて曰く…答えて曰く—第一五偈（『無畏』第一六偈）—

若非有非無　名之為涅槃　此非有非無　以何而分別（一五）

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam yadi vidyate/　naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate//（羅什訳は第一五偈、他は第一六偈）

もし涅槃が決して無でもないし有でもないものであるならば、決して無でもないし有でもないというこ〔の命題〕は誰によって立言されるのか。（一六）

梵本もＴ訳本もこの偈と次の偈の順序が入れ替っている。今は羅什訳の偈順に従う。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。涅槃は有でもないし無でもない。

ここで答える。—第一六偈—

〈もし涅槃が有でもないし無でもないならば、〉有でもなく無でもないものはありはしない。それらがない故に、涅槃は有でもないし無でもないというこ〔の命題〕は誰によって立言されるのか、特徴づけられるのか、把握されるのか、仮名で説かれるのか。それ故に涅槃は有でもないし無でもないというこ〔の命題〕は妥当しない。

【解説】 偈が入れ換っているので、『無畏』の対論者の主張から「ここで答える」までは、梵本の第一五偈の前にあり、偈の後の註釈は梵本の第一六偈の次にくるものである。この二偈と各々の註釈の間は単に「さらにまた」、または「また別〔の論破がある〕」で、二種の論破が並列されているだけであるから、その限りでは順序が逆でも変らない。しかし梵本の第一五偈が四句否定中の第三句、有無との関連で非有非無を否定している点などは梵本の偈順が本来のものと思わせる。

『無畏』は「有でもなく無でもないものはありはしない」という世俗の経験上の事実に立って、涅槃は非有非無という命題が、世俗の知的・言語的営みによって捉えられないという点を強調する。ajyate という偈の用語に同義語を列挙しているのは語義が曖昧というよりも、その語義が我々の認識と言語の活動の多層性のすべてを否定し尽すものであることを示そうとしたのであろう。「分別」と訳した羅什はその同義語の枚挙の必要性を感じなかったのであろう。清弁は次偈、梵偈の第一五偈の名詞 añjanā を説示（prakāśanā）と言語の次元で捉えているが、この偈の ajyate については「明らかにする知か言葉」と註釈するように、d の「誰によって」と訳した kena を「否定される知や言葉によって〔説かれない〕」と解釈していたことになる。月称は先ず kena を pratipattṛ（会得・認識・主張する者）によって、と明確に「誰によって」と読んでいる。彼はその認識者が涅槃にいるならば、自我が涅槃にいることになるし、次に輪廻にいるならば、「識によって」か「知によって」確認するかであるが、涅槃は識の対象でないし、知は空性を対象とする、戯論を超えたものであるから、その命題を知ることはないと否定する。

17　復た次に—第一六偈（『無畏』第一五偈）—

分別非有無　如是名涅槃　若有無成者　非有非無成（一六）

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yāñjanā/ abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati//（羅什訳は第一六偈、他は第一五偈）

涅槃は決して無でもないし有でもないという命題なるもの、それは無と有が成立したとき成立する。（一五）

Tは偈 b の añjanā を ston pa（説示・所説）とする。LVP, dJ は yā 'ñjanā。以上は叶本による。

【無畏釈】 さらに別に、—第一五偈—

あなたによって涅槃は有でもないし無でもないと説かれたこと、それはあり得ない。どういう理由でか。〈有でもないし無でもない

という命題・主張（gsal ba, añjanā）把握（grahaṇa）、決智（vyavasāyabuddhi）なるもの、それは無と有が成立したとき、それも成立する。〉それら有と無が成立しないので、それ故に涅槃は有でもないし無でもないということはあり得ない。

【解説】 羅什は第三句との関係だけに絞って論じる。註釈の第二節は彼の加筆である。清弁が命題を説示と理解していたことは第一五偈の解説で触れたが、上述の偈のT訳の ston pa は清弁の解釈によったものであろう。『無畏』は知の面を強調している。月称は羅什と同じく「分別」（kalpanā・四句分別の第四の分別）とする。これが最も適切な同義語であろう。

18 復た次に―第一七、一八偈―

如来滅度後　不言有与無　亦不言有無　非有及非無（一七）

paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate/　na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate//（一七）

滅度の後に世尊は「おられる」とは立言されない、「おられない」とも、「〔おられもしおられもしないという〕両方である」とも、「両方でない」とも立言されない。（一七）

bとdの ajyate については TNP, p.246, 534.5 参照。

如来現在時　不言有与無　亦不言有無　非有及非無（一八）

tiṣṭhamāno 'pi bhagavān bhavatīty eva nājyate/　na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate//（一八）

現在されている世尊も「おられる」とは立言されない、「おられない」とも、「両方である」とも、「両方でない」とも立言されない。（一八）

この偈は前偈のaの「滅度の後」を「現在される」に変えただけで、bcdは羅什訳も前偈と同文。ただしこの二偈のbの ity eva はTでは ity evam である。どちらでも理解できる。漢訳の与は evam の意訳か。

【無畏釈】 どのようにか。―第一七、一八偈―

〈世尊は涅槃されても現在されていても、「ある」とも「ない」とも、「ありもしなくもある」とも、「ありもしないしなくもない」とも立言・明らかにされない、〉特徴づけられない、把握されない、言語で表現されない。それ故に涅槃も言語で表示（仮名）されない。

その方（世尊）が存在しないとき、涅槃は誰のものであろうか。そうであれば、涅槃は全くあり得ない。

【解説】 この場合は羅什だけでなく『無畏』が二偈を一括して挙げている。註釈も ajyate の同義語の列挙以外は、羅什訳は『無畏』と同じで、偈では如来の四句否定だけであるが、註釈ではそのことを通して主題である涅槃の空に導いている。ただし羅什はここでは najyate を偈では「言わず」、註釈では「受けず」と訳し変えている。前者は言表、説示の面、後者の「受けとらない」、「得ない」は理解、認識の面を訳出したのであろう。清弁は十四無記に言及しているだけであり、月称は如来の四句否定は第二二章「如来品」で既に説いたとする。

19　復た次に（さらにまた）—第一九偈—

涅槃与世間　無有少分別　世間与涅槃　亦無少分別（一九）

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam/ na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam//（一九）

輪廻には涅槃との区別は何も存在しない。涅槃には輪廻との区別は何も存在しない。（一九）

a b と c d は輪廻と涅槃を入れ換えただけで構文は変らない。

【無畏釈】 この世で五蘊の相続に依拠して輪廻はあると言語で表示（仮説）されるとき、それら五蘊は自性を欠く・空である故に、絶対に不生不滅の性質（法）を所有しているようにその通りに我々はまさに最初から説いてきた。それ故に不生不滅の一切法（すべての事物）は平等であるので、〈輪廻には涅槃との区別は何らありはしない。輪廻には涅槃との区別が何も存在しないように、そのように涅槃にも輪廻との区別も何も存在しない。〉

【解説】 羅什訳は『無畏』の意訳といってよいものである。彼が輪廻ではなく、世間としているのは寧ろ適切である。恐らく中国では輪廻の思想が定着していなかったのであろう。月称は輪廻と涅槃の相互無区別を直截に説くだけであるが、清弁は涅槃を修行の到達の境地とする対論者の見解を否定する偈と解釈し、いわば現にある輪廻とあるべき涅槃の否定を説く、とするようである。彼は『無畏』の平等を次偈の『無畏』註の「輪廻も涅槃も無取得（anupalambha）という点で平等である」を先取りして、それを論拠に二者が無区別であると説く。

20　復た次に——第二〇偈——

涅槃之実際　及与世間際　如是二際者　無毫氂差別（二〇）

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca/　na tayor antaraṃ kiṃcit susūkṣmam api vidyate//（二〇）

涅槃の辺際なるものは輪廻の辺際である。その二者には微細な間隙も何ら存在しはしない。（二〇）

【無畏釈】　——第二〇偈——

涅槃と輪廻の真実際（bhūtakoṭi）、不生の際（anutpādakoṭi）、真実の究極（bhūtaniṣṭha）であるもの、それらは取得されないものとして平等であるので（anupalambhasamatayā）、〈極めて微細な間隙も何ら存在しない。〉

【解説】　『無畏』は相違のないのは輪廻の真実際と涅槃の真実際との間とし、不生の際と真実の究極とを実際の同義語とする。羅什は真実の究極を欠き、その替りに「究竟して推求する」とするが、推求に究竟が加えられる例は見当らない。何らかの錯誤か錯覚があったのであろう。彼が「法性は無区別（asaṃbheda, asaṃbhinna）であることを趣旨とする」と、特に法性について説いているのは、第一八章の法性観を念頭に置いていたからであろう。

月称は前偈では輪廻と涅槃の無区別という偈の主題を現在する如来、特に涅槃された如来と結び付けて論じているが、この偈では極く簡潔に輪廻と涅槃の無間隙であることを理由に、前後際の分別がないことを偈は説いているが、実はそれだけでなく次の第二一偈から第二三偈に展開される十四難無記の諸見解の否定の論拠であるという。

21　復た次に——第二一偈——

滅後有無等　有辺等常等　諸見依涅槃　未来過去世（二一）

paraṃ nirodhād antādyāḥ śāśvatādyāś ca dṛṣṭayaḥ/　nirvāṇam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ//（二一）

滅度の後〔の如来の有無等の四句、世間の〕有限等〔の四句〕と、〔世間の〕恒常等〔の四句〕の見解は、〔各々順に〕涅槃と後際と前際に依存、関係している。（二一）

【無畏釈】　——第二一偈——

如来は涅槃された後に、「存在する」「存在しない」「存在し存在しない」「存在しないし存在しなくもない」という〔四〕見解と、「世間には限界（辺）がある」「世間には限界がない」「世間には限界があって限界がない」「限界がありもしないし限界がなくもない」という〔四〕見解と、「世間は恒常である」「世間は恒常でない」「世間は恒常であって恒常でない」「恒常でもないし、恒常でなくもない」という〔四〕見解であるもの、それらは順に涅槃と後際（未来）と前際（過去）に依存、関係している。

【解説】　清弁は簡略に月称は詳しくこれら十二見を述べたあとで、無自性であることによって否定されると説くだけである。羅什は第二節では、前二偈で輪廻と涅槃との無差別が説かれた理由だとする。

22　復た次に―第二二～二四偈―

一切法空故　何有辺無辺　亦辺亦無辺　非有非無辺（二二）

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat/　kim anantam cāntavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim//（二二）

一切法が空であるとき、何が無限であり、何が有限、何が無限で有限、何が無限でもなく有限でもないのか。（二二）

何者為一異　何有常無常　亦常亦無常　非常非無常（二三）

kiṃ tad eva kim anyat kiṃ śāśvataṃ kim aśāśvatam/　aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayam apy atha//（二三）

何がそれそのものなのか。何が別のものなのか。何が恒常、何が無恒常、何が恒常で無恒常、或いは何が両者でないのか。（二三）

LVP, dJ は c が anantam antavac ca。

偈の d の末尾の atha は LVP では ataḥ。

諸法不可得　滅一切戯論　無人亦無処　仏亦無所説（二四）

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ/　na kvacit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ//（二四）

あらゆる取得が寂静し、戯論も寂静し、安穏である法は何であれ、どこにおいても誰に対しても仏によって説かれなかった。（二四）

【無畏釈】　そこで、―第二二～二四偈―

変化（nirmāṇa）（または、化作（nirmita））のように。或いはアングリマーリカ（aṅgulimālika）のように。

【解説】 この『無畏』の註釈から『入楞伽経』の nirvāṇāṅgulimālika は variant の nirmāṇāṅgulimālika であり、それが dvandva であることが確かめられる（cf. BHSD, s.v. aṅgulimālika, p.6）。

比喩の（一）変化・化作の方は、仏の説法は化仏による化作である衆生に対する説法。変化であるから、勝義としては「説いていない」ということであろう。（二）の aṅgulimālika（央掘摩羅）は阿含の一経典名（大正一一八、一一九、一二〇）であるが、その経の登場人物、「指を鬘とする者」でもある。同経によれば、央掘摩羅はバラモン教に従って人を殺してその指を鬘としたが、千人目に母を殺そうとしたとき、仏が赴いて教化された。その後は人々の迫害を受けたが、最後に覚りを得たという。どういう点でこの経又は人物が比喩とされたか、経文を精読していないので明らかでない。

清弁と月称は第二二、二三偈の二偈を前偈に結びついた偈として一括して挙げている。清弁は第二一偈の註釈で示したように、諸見は無自性であるから、一切法は顛倒せる分別によって分別されたものに過ぎないので、この二偈に説かれた一切法や心身の四句は分別されたものにすぎない。それらがないとき分別もない、という趣旨で偈は説かれたとする。月称も同じく無自性であるから十四難が成り立たないとするが、彼は分別という主観的機能を事物の自体（svarūpa）の増益という存在論的構造とし、見解という執着を覚りへの障害とする。

清弁は仏が衆生を涅槃に導くために、機根等や時等に適合した、対機説法をされたという事実を証因とした論証式によって、勝義として涅槃が存在すると主張する対論者を想定し、第二四偈をそれに対する龍樹の解答とする。彼は偈のｃｄ「仏はどこでも誰に対してもいかなる法も説かれなかった」を七通りに解釈している。

第一説は偈の所説に副ったもので、認識の対象がなければ認識もないし、認識の対象に対して言語表現という相の戯論も起らないから「仏は説かれなかった」とする。彼はその認識の寂静を唯識派的術語を用いて遍計所執の自性において円成実しはしないとし、戯論寂静を不可説と存在論的に改めている。

第二説ではすべての事物の真実在は自内証・自覚されるべきものであるから説かれなかったと解釈する。この自内証は龍樹が真実在

の特徴（第一八章第九偈参照）の第一に挙げた「他者によって知られない」の意味として清弁が説くものである。従って「仏によって〔真実在は〕説かれなかった」と彼は解釈する。しかし歴史上の事実として釈尊は衆生に教えを説いている。そこで彼は言説諦の安立のあり方として、すべての者の利益のために無量の千劫の間、福智の資糧を積んだことによって、説法者（仏）はこの世に出現し、如意宝珠のように〔意の儘に〕分別せず努力もせずに衆生達の志願のままに三乗からなる教えが現われる。聴法者は「教師（仏）は私に教を説かれた」と思い、それに迷いもするのだ、と、神話の仏と教えの授受を説くが、このような教えの授受は誰にもいかなる教えも説かないことであるというのであろうか。この解釈は『灯論』の冒頭の見解と基本的には同じ。

第三説は仏の存在を否定することによって説かれなかったとする。清弁は第二二章第一偈で、龍樹が如来と五蘊（身体）との同一、別異等の五種の関係を否定することによって仏の存在が否定されるので、説法の場所も聴衆も教えもないからだとする。

第四説では第二説のような神話的幻想的な教えの授受でなく、空の立場での人間存在の必然として説かれなかったことを明す。人間存在は有為法（諸行）の集まりを仮に名付けたもので実有ではない。仏と衆生の相違は、仏の有為法の集まりは無漏で煩悩・所知の二障を断じた不共仏法の依り所であるのに反して、衆生のそれは有漏・無漏・不動の依り所である点にある。この有為法には何かを為す機能はないから、仏である有為法には説くという機能はないし、衆生のそれにも聞くとか理解する等の言説はないのであるから、仏は説かれなかったのであると解釈する。

第五説も仏と所化の衆生を取り上げるが、第二説のように神話的な説明による。仏の側の本願力と、衆生は仏が菩薩であった時代に行った四摂法によって摂受されて、善根を生じ、積み、成熟させた衆生達の因力とによって、衆生の信解と機根と志願に応じて説法の声が、恰も如来の行為のように生じるのであるが、常に三昧に入り、無功用で分別と考察のない如来方が〔言説界に〕出現することはないから説かれなかったとする。

第六説は仏は古仏の道を継承したという伝承・神話によって、仏は過去の仏の教えを悟ってそれを忠実に繰り返しただけで、何も新しいことを説かれなかったことだと解釈する。清弁はこの場合の不説をこのような意味で解釈できると真面目に考えていたであろうか。

第七説では『金剛般若経』の「如来が燃灯如来から受けた教えなどはない」という教証によって、第六説を否定しているともいえる

が、この説の本旨は無自性空の立場を認識論的に認識の対象である個別相も一般相もないから、各々を対象とする知覚も推理もないことを『金剛般若経』の「あらゆるものは認識されることもなく語られることもない」を教証として説いていることにある。その意味でこの説は清弁の時代の流れに合わせた説かれなかった理由の最も本質的な解釈である。

この偈は『中の頌』の最も重要なものの一つであり、清弁が七種の解釈を並記したこと自体が、偈の所説の真意を見極めることができなかったことを示しているように思われる。通り一遍の解釈の列挙は却って偈の意味の深淵を匿す。彼の解釈はどの説も勝義として限定していることから明らかなように二諦の区別によっているが、彼はここでも二諦を異次元の断絶された二世界とするので、輪廻即涅槃、世俗即勝義、仏が説かれたことと説かれなかったこととの同事性を見抜いていない。彼が仏の説法について神話的な説明に終始しているのはそのためである。第二説の神話の伝える仏の福智の資糧や第五説の本願力と因力などは精神的な意味として理解することもできるし、そうすべきであろうが、清弁はそうしてはいない。彼だけでなく註釈者達はこの偈の「説かれなかった」が、帰敬偈の「仏が八不の縁起を説かれた」と表裏一体をなすこと、より正確には同事であることを見逃しているように思える。

清弁はこの後に主題である涅槃とは直接関係のない、傍論というか付論を付している。それは第二四偈の「説かれなかった仏」に対する異教徒からの批判と彼の解答からなる。批判は大乗仏教の仏の教えである大乗と仏の本質である〔大〕悲に向けられている。その点では異教徒の批判は的を射たものといえるが、清弁が弁才に驕った者とか奸詐を謀る悪しき異教徒が、自己の定説の誤りを隠蔽するために、と悪し様に言うように、この異教徒は無知なるが故に空を無と取るというよりも、空を無と曲解して、有の立場が陥る誤謬を空・無の誤謬に転嫁する者のようである。恐らくそういう異教徒が清弁の時代にはいたのであろう。彼らの言い分は、勝義としては仏は教えを説かなかったのであるから大乗という教え・道はないし、世俗としては化作された仏は心がないし、そもそも仏でないから説きはしない。同じく勝義として仏には空なるもの、即ち無いものに対する〔大〕悲はないし、世俗としての仏の〔大〕悲は世人の愛のように偽りのものだとするようである。清弁はそれに対して実質的には仏が教えを説くことは、先に紹介した、説かれなかった理由の第二説や第五説と同じような神話的説明を与えているだけと言える。他には異教徒の主張を論証式にしてその論理学上の誤謬を指摘する。〔大〕悲についても清弁は『維摩経』以来の他人の苦しみによって心の底から苦しむことで、世人のいつわりの愛、まやかしの愛

とは異質のものとするが、この付論の詳細な考察は省略する。なおこの付論の次にさらに唯識派を批判する付論があることを付記しておく。

月称の第二四偈の註釈は全体としては清弁の註釈の中から取捨選択して自己の見解に基づいて整理したものと言える。第二四偈に先立つ対論者の主張を清弁は、勝義として涅槃は存在するという主張を論証する五支の推論式で示しているが、月称はその内容を中観者が涅槃を否定するならば、世人が涅槃を悟るために説かれた教えは無意味になるという帰謬に改めている。解答である偈の解釈は偈に副った一種類だけであり、説かれなかった仏を雁王の比喩で仏の空のあり方を説明している点が清弁とは異るし、仏の教説については神話的な神秘力を排し、「この世尊がこの教えを私たちに説かれている」という出来事は無明の眠りにある人の自分の妄想の所産であるとする。このように『如来秘密経』の思想に依拠している点や、清弁が章末に或る一偈と『梵天王所問経』を先ず挙げて、それらが論証されたとするのに対して、月称もその同じ一偈と『梵天王所問経』の同じ一節を引用しながらも教証としている点が異なる。

観十二因縁品第二十六

1　観十二因縁品　dvādaśāṅgaparīkṣā（十二の支分の考察）。Tは「十二の生存の支分」（bhavāṅga・有支）。漢訳『灯論』は、章の註釈の冒頭に説かれたこの章の目的である「言説の縁起を説くという目的」を採ったのであろうか、「観世諦縁起品」。

2　問うて曰く…答えて曰く―第一～九偈（『無畏』第一～一二偈）―

衆生癡所覆　為後起三行　以起是行故　随行堕六趣（一）

punarbhavāya saṃskārān avidyānivṛtas tridhā/　abhisaṃskurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ/（一）

無明に覆われている者がさらなる生存のために行なう三種の行なるもの、それらの業によって〔輪廻のいずれかの〕境遇を行く。（一）

以諸行因縁　識受六道身　以有識著故　増長於名色（二）

vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau/　saṃniviṣṭe 'tha vijñāne nāmarūpaṃ niṣicyate//（二）

識が行を縁として、境遇に入る。そこで、識が入ったとき、名色が〔識によって〕滲透される。（二）

名色増長故（a）　因而生六入（b）　情塵識和合（c）　而生於六触（d）（三）

niṣikte nāmarūpe（=a）tu ṣaḍāyatanasaṃbhavaḥ（=b）/　ṣaḍāyatanam āgamya（羅欠）saṃsparśaḥ saṃpravartate（=d）//（三）

そして名色が識によって滲透されたとき、六処が存在する。六処に拠って触が起る。（三）

cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca/　nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate//（羅什訳は欠如、他は第四偈）

眼と色形と注意に縁って、このように名色に縁って識が起る。（羅什訳は欠如、他は第四偈）

因於六触故（a）　即生於三受（b）　以因三受故（c）　而生於渇愛（d）（四）

saṃnipātas trayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām/　sparśaḥ sa tasmāt sparśāc ca vedanā saṃpravartate//（羅什訳は第三偈ｃと第四偈ａｂ、他は第五偈）

色形と識と眼という三者の結合なるもの、それが触であり、その触より受が起る。（羅什訳は第三偈ｃと第四偈ａｂ、他は第五偈）

vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate/（羅什訳は第四偈ｃｄ、他は第六偈ａｂ）

受を縁とする渇愛が〔有る〕。実に受の対象に渇愛を生ずる。（羅什訳は第四偈ｃｄ、他は第六偈ａｂ）

羅什訳第四偈は第六支の触から第七支の受と、受から第八支の渇愛の二縁起が説かれていることになる。

因愛有四取（a）　因取故有有（b）　若取者不取（c）　則解脱無有（d）（五）

tṛṣyamāṇa upādānam upādatte caturvidham//（羅什訳は第五偈ａ、他は第六偈ｃｄ）

upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate/　syād dhi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ//（羅什訳は第五偈ｂｃｄ、他は第七偈）

渇愛している者は、四種の取を取る。（羅什訳は第五偈ａ、他は第六偈ｃｄ）

取があるとき、取者の生存（有）が起る。というのはもし取がないものであれば、解脱しているであろうし、有（生存）は存在しないであろうからである。（羅什訳は第五偈ｂｃｄ、他は第七偈）

羅什訳の第五偈aは梵偈の第六偈cd、bcdは第七偈の訳。

従有而有生　従生有老死　従老死故有　憂悲諸苦悩（六）

如是等諸事　皆従生而有　但以是因縁　而集大苦陰（七）

pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavāj jātiḥ pravartate/　jarāmaraṇaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ//（羅什訳は第六偈、他は第八偈）

daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate/　kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ//（羅什訳は第七偈、他は第九偈）

そしてその生存は五蘊である。生存から誕生が起こり、老死と苦等と悲を伴った憂と、（羅什訳は第六偈、他は第八偈）悩と悶、これらは誕生より起こる。このようにこのまったく苦しみのみの集合（苦蘊）が存在する。（羅什訳は第七偈、他は第九偈）

羅什は第六偈で、有→生→老死→憂、悲等という縁起を説いていることになる。『無畏』の第八、九偈の註釈のように一般に苦蘊は〔生〕、老死、憂、悲、苦、悩、悶の順序で一組にされている。この苦蘊説は原始経典（AN, II, 1, 6, vol.1, pp.50–51,『原始仏教』下、四一五頁参照）にも説かれ、『八千頌』や『法華経』にも見られる定型化されたものである。偈のT訳が「悲」を「悲を伴った」とする以外はこの順序に従っているのは、T訳者が一般に認められた定型によって改めたのであろう。しかし梵偈は「老、死、苦を始めとし、或いは老死の苦を始めとし、悲を伴った憂」である。龍樹の恐らく彼の属した部派の見解はこの点でも一般の理解とは異なっていたのか。いずれにしても龍樹は苦を憂、悲、苦の苦という狭義ではなく、それらを含んだ苦と考えていたようである。羅什は「憂悲諸苦悩」、註釈では「憂悲苦悩種種衆患」とする。苦悩は偈では広義での苦悩、註釈では苦と悩のように見える。

是謂為生死　諸行之根本　無明者所造　智者所不為（八）

saṃsāramūlaṃ saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ/　avidvān kārakas tasmān na vidvāṃs tattvadarśanāt//（羅什訳は第八偈、他は第一〇偈）

それ故に輪廻の根本である諸行を無知な者は行なう。それ故に無知な者が〔業を行なう〕作者であり、智者は〔そう〕でない。真実在を見ているからである。（羅什訳は第八偈、他は第一〇偈）

T1のabは「輪廻の根本は諸行である。それ故に智者は行なわない」。T2のabは「それ故に智者は輪廻の根本の諸行を行なわ

ない」。T1のaは、saṃsāramūlāḥ saṃskārā（cf. LVP, p.558, fn.4）。『無畏』、清弁の註釈はT2、月称のは梵偈によっている。漢訳『灯論』の註釈中の引用偈は梵偈の訳であるから、訳者の使用した原本は梵偈のようなものであったであろう。

avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ/ avidyāyā nirodhas tu jñānasyāsyaiva bhāvanāt//（羅什訳は欠落、他は第一一偈）

無明が滅したとき、諸行は存在し（起ら）ない。一方無明の滅はまさにこの智の修習による。（羅什訳は欠落、他は第一一偈）

この偈は羅什にはない。『無畏』は註釈でも繰り返している。羅什は註釈の中では寧ろ『無畏』よりも詳しくこの偈を訳していることから見て、脱落ではないかと考えられる。dのjñānasyāsyaは、LVPとT1ではjñānenāsya（智によるまさにこの〔十二支縁起の〕修習）であろう。

以是事滅故　是事則不生　但是苦陰聚　如是而正滅（九）

tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate/ duḥkhaskandhaḥ kevalo 'yam evaṃ samyag nirudhyate/（羅什訳は第九偈、他は第一二偈）

それぞれ〔の前の支分〕（又はすべての支分の滅によって、それぞれ〔の後の支分〕又はすべての支分）は起らない。この唯だ苦しみのみの集合（苦蘊）はこのようにして完全に消滅する。（羅什訳は第九偈、他は第一二偈）

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。貴方は大乗の教理（samaya）によって勝義への悟入を説かれた。今や次に貴方は声聞の教理によって勝義への悟入を説いて下さい。

——第一偈～第一二偈——

〔第一偈の註釈〕

〈無明に覆われている凡夫はさらなる生存のために、〉地獄等の行としての三種の行を身口意によって行う。行った大、中、小の善業と悪業のままに、地獄等の〈境遇に趣く。〉

〔第二偈の註釈〕

そこで〈行を縁とする識が適切に諸の境遇に入る〉のに応じて〈名色が滲透される。〉

〔第三偈の註釈〕

〈名色が滲透されたとき、〉滲透された名色から〈六処が起る。六処に拠って（āgamya）〔それから〕触が起る〉。

〔第四偈の註釈〕

この触の起る順序はこうである。〈眼と色形と作意に縁ってまさに生じる。このように名色に縁って識が起る〉し、

〔第五偈の註釈〕

このように〈眼と名色と識との三者の結合なるもの、それが触である。その触より受が起る。〉

〔第六偈の註釈〕

〈受を縁として渇愛が〔起る〕。受の対象に渇愛を生ずる。渇愛を生ずれば、四種の取を取る。〉

〔第七偈の註釈〕

〈取があるとき取者に生存が起る。というのはもし取がなければ、彼は解脱して彼の生存は存在しない〉であろうが、取を備えているので、それ故に彼には生存が生ずるであろう。

〔第八、九偈の註釈〕

〈そしてその生存は五蘊である〉と知られるべきである。生存から誕生が起る。誕生より老死と憂、悲、苦、悩、悶が起る。このようにこのまったくまじりけのない苦蘊、苦の集まりのみが出現する。

〔第一〇偈の註釈〕

〈それ故に智者は輪廻の根本である諸行を行わない。それ故に無知な者が諸行の作者であるが、智者は〔そうで〕ない。〉それはどういう理由でか。〈真実在を見ているからである。〉

〔第一一偈の註釈〕

そこで〈無明が滅したとき、諸行も出現しない。無明の滅は〉この十二支の〈智の修習〉を数習し、確固不動の状態になったこと〈による。〉

〔第一二偈の註釈〕

〈それぞれ〔の前〕の有の支分の滅によってそれぞれ〔の後〕の有の支分は起らない。このように「苦蘊」即ち苦の集まり──「純粋な」(kevala)、即ち雑り気のない──が完全に消滅する、〉即ち絶対に消滅する。焼かれた種子のように。

〔結語〕

これら十二の有の支分への悟入は詳しくは経典とアビダルマによって理解されるべきである。ここでは要約して述べた。

【解説】 解題上で取り上げたようにこの章は第二七章と共に独立した龍樹の初期の作品であったと考えられる。その中でこの章の十二支の考察は仏教の正法を説くものであった。『無畏』や羅什訳は龍樹が声聞の教理で勝義への悟入を説いたと解釈するが、著述していた時期の龍樹自身はこの章の所説こそが仏の正しい教え(正法)であると確信していた。彼が育った教団というか宗教的環境がこのような教えを真の仏教としていたのであろう。この章で説かれている彼の十二支縁起説は原始仏教の説く十二支縁起とは全く異質のものである。その点では彼も時代の子に過ぎない。原始仏教の十二支縁起は人無我の立場での苦の根拠の探究であり、「何を条件・根拠にして」各々の支分が生ずるかという形式の探究であって、「誰によって」という形式によるものではない。それに反して彼の縁起は「無明に覆われた者は後有へ導く三種の行を行う。それらの業によって趣(gati)に趣く」という第一偈が端的に示すように、「無明によって行あり」という縁起は無知者を業の行為者(第一〇偈参照)とし、その者の行為(業)によって転生することとする。趣は輪廻の六又は五種の境遇の生存であるから、彼の縁起は最早縁起ではなく、業と果報(趣)の因果関係に他ならない。彼が第一〇偈で「無知者は輪廻の根本である諸行を行なう」ということは業が輪廻転生の根本であることで、第一偈よりも明確に業輪廻思想に立っていることを示している。

第二の「行に縁って識有り」を、龍樹は「行を縁とする識が趣に入る」(第二偈ab参照)こととする。表現の上では「行を縁とする識」(saṃskārapratyayaṃ vijñānam)と縁の語を用いているが、意味は業のままに識が輪廻転生することであろうから、縁起ではない。第一偈の説く、無知者の業によって転生する「輪廻する者」が識であることを示すだけであり、識は業の報いとして善悪等の趣に転生する。龍樹の年長の弟子といわれる聖提婆の『四百論』の「識は生存の種子である。それ(識)の対象は対象物である。対象者を無我と見るならば、生存の種子は止滅する」(一四・二五)の前半はこの十二支の中の識と生存の関係を示すのではないかと考えられる。

第四支の名色等を芽等に擬らえて識を第十支の生存の種子と呼んだのであろう。龍樹は識を種子と呼んではいないが、同時代の同じ思想の立場にあるので、龍樹も第三支の識が順に第十支の生存にまで展開していったと解釈したであろうことは容易に想定できるであろう。しかしこのように十二支を解釈すれば、識の語は原始経典で用いられているから用いているものの、その意味は全く異なったものとして理解されていたのではなかろうか。上記の聖提婆の偈では識は認識論的な対象の認識であり、事物の無自性を証悟すれば、識も止滅するという唯識無境識亦無を思わせる認識論的な真実在への道を説くが、龍樹にはそういう考えはないように思われる。

第三の「識に縁って名色有り」を龍樹は「識が趣に入ったとき、名色が滲透される」ことだとする。ここで特に問題になるのは滲透されるということの意味である。滲透されるという表現はいわゆる胎生学的解釈や植物の発芽の過程といった比喩的用語のように思われるが、龍樹はこの章ではそのような解釈や比喩による解釈をしていない。清弁は註釈の中でこの語を取り上げていない。月称は「出現する」（prādurbhavati）という哲学的同義語と共に「したたる、濡れる」（kṣarati, cf. TNP, p.248, 552.5）を挙げるが、これは単なる語義上での同義語で、「滲透される」の体系内の具体的な意味を明らかにするものではない。『無畏』の註釈を「行を縁とし、適切に（jirtar）に入った識によって名色が滲透される」と読むならば、識が名色を滲透させるものであることを明説していることになる。同註釈は例えばajyateのように一般的でないと考えられる語の場合、同義語を列挙している（第九章第五偈の『無畏』註参照）が、この場合は同義語も説明も加えていない。このことは『無畏』の著者が解説することができなかったとも考えられるが、寧ろ龍樹と同じ伝統に属していて説明を加える必要を感じなかったと考えるべきではなかろうか。

第四の「名色に縁って六処有り」は「名色が滲透されたとき、六処が生ずる」ことである。「名色が滲透されたとき」を縁起の定式である「これ（名色）があるとき」のvariantと取ることもできるであろうが、『無畏』は「滲透された名色から（従格）六処が生ずる」ことだと解釈する。縁起でなく因果関係となる。

第五の「六処に縁って触有り」を龍樹は「六処に至って触が起る」ことだとする。T2の偈は「六処に縁ってそれから（tataḥ）触が起る」となっている。『無畏』（＝仏護）の註釈はこの偈と同文であり、清弁は「それから」を「六処から」と註釈しているから原偈にあったものと考えられる。そうであれば、この場合も「六処に縁って」を「六処から（従格）」と理解していたことになる。T1も

T２と同じように「六処に縁って（brten na=pratītya）であるが、清弁はそれをgnas thob nasという意味とする。gnasは依り所（āśrayaなど）の訳語とも段階、分位（avasthāなど）の訳語としても用いられているが、āyatanaの訳語でもあるから「〔六〕処に到って」（gnas thob nas, āyatanaṃ prāpya）とも考えられる（TSDのp.1369, 左にはnāgarānanda-nāṭakaではgnas thobがsthānaprāptiの訳でもあることになる）。このように還元できるとすれば、清弁の原文ではbrten nasはāgamyaであり、彼はそれをprāpyaと註釈したことになろう。このprāpyaは縁起の前分のpratītyaを絶対分詞と解釈する縁起の語義解釈ではpratītyaの意味（prāpya-iti yo 'rthaḥ so 'rthaḥ pratītya-iti/ cf. AKBh, p.138, l.2）であるから、清弁もāgamyaをpratītyaの意味と取り、T訳はそのことを表に出して「縁って」（brten na）と訳したのであろう。

　第四偈のａｂは「眼と色と注意とだけ（eva）に縁って」である。この眼等の三種が何を示すのか明示されていないが、これまでの所説からすれば、眼は第五支の六処の代表例、色を第四支の名色の中の色とすれば、注意は名色中の名とでも考えるしかないであろう。そうであれば、六処と名色に縁ってということになる。その点と共に問題になるのは、この所述が文章として完結していない点である。Ｔ訳は「まさに生じる」（skye ba kho na ste）を補う（のでevaは「生ずる」の強調となる）が、寧ろ偈ｃｄの「同じように名色に縁って識が現われる」の「識が現われる」が省略されていると取るべきであろう。そうであれば六処と名色とに縁って識が現われるという十二支の順序と逆行する縁起となる。しかし龍樹の伝承する縁起ではそのことが目的ではなく、目的は次の第五偈の「色と識と眼という三者」の成立にあったようである。この三者は言うまでもなく、根境識という認識の構成要因である。この三要因の結合（saṃnipāta）が第六支の触であるというのが、龍樹の十二支縁起の解釈となる。この触の解釈は「六処（第五支）によって触（第六支）が現われる」という第三偈の説く縁起が説得力を失ったからではないかと考えられる。上述のように第三偈の触の縁起は原始経典の根拠付け、条件付けの縁起と表現の上では実質的には同じであるが、恐らく龍樹が受け継いだ縁起観の中では、触が日常的には複数のものの間の接触を意味することから、それに応えて第四、五偈のような解釈をなしたのではなかろうか。眼と色と識が成立するためには、眼と名色（色と注意）が識によって現われるだけでなく、相互依存的に眼と名色によって識が現われて三者が同時に現在する必要があったのではなかろうか。名色の名である注意は単なる一種の心的機能に過ぎないので、識の中に吸収されると考えたのであろうか。

これらの推測は単なる想像に過ぎないといわれればそれまでであるが、眼、色、注意によって識があるという縁起は、十二支縁起の基本的で正統的な一方向の条件付けの縁起観の中ではあり得ないので、龍樹はそれに続けて「このように名色によって識が現われる」を加えたのではなかろうか。この名色と識との相互依存は一部の原始経典に見られるので、この相互依存を提唱する思想集団の流れがあったと考えられる。龍樹はその流れを汲むか、知って育ったのであろう。三者によって識があるとする見解はこの名色と識との相互依存の仏説によって、いわばその一 variant として成立するというのではなかろうか。

龍樹がこの箇所で名色と識との相互依存性を認めていることが、彼が最終的に至り着いたすべての事物の相互依存的成立という縁起観の萌芽と考えることができれば、識と名色の相互依存性は中観思想の縁起に決定的な影響を及ぼしたということができるであろう。

第六の「触に縁って受有り」は唯「その触から（従格）受が現われる」（五ａｂ）だけである。

第七の「受に縁って渇愛有り」は龍樹の偈そのものが「受を縁とする渇愛が〔有るとは〕、実に〔hi〕受の対象を渇愛する〔ことである〕」（六ａｂ）と解説しているようにさえ見える。「というのは〔hi〕受の対象を渇愛するからである」と読む方が自然であるが。

第八の「渇愛に縁って取有り」を龍樹は第一の無明→行の場合と同じように「渇愛している者は四種の取を取る」（六ｃｄ）、と、取を渇愛の行為としている。

第九の「取に縁って生存（有）有り」をも龍樹は「取があるとき、取者の生存が現われる」（七ａｂ）と、取者の生存が現われることとする。彼はそれだけでなく、その理由として「というのはもし取のないもの（anupādāna）があるとするならば、解脱しようし、生存がないことになろうからである」（七ｃｄ）と説いている。このような理由付けは理論的には渇愛などの煩悩についても言い得ることであるが、龍樹が取についてだけ説いていることは、彼が無明と共に取を重要視していたことを示すであろう。「取のないものがあるとするならば」という持って回った言い方をしているが、要するに「取があるとき」と対をなす「取がないとき」を言っているに過ぎないであろう。取がないとき、取者は解脱する。

解脱という語は『中の頌』では殆ど用いられていない。第一八章の第五偈では「業煩悩の滅から解脱がある」と説く。そこでは次にその業煩悩が分別と戯論を原因とすることを強調するが、『無畏』はその文を解脱が業煩悩の滅だけで成立することを説くと誤った解

釈を与えている。そのことは龍樹の文の構成に曖昧な点があるからでもあるが、中観の立場では基本的には解脱は涅槃や菩提と同義語であるが、表層的な意味でしか理解されていなかったようである。或いは解脱がインド諸哲学派でも広く用いられており、業の法則の束縛からの解放が主として論じられていたからかも知れない。

解脱は『中の頌』の中では他に第一六章の「束縛と解脱」の章の主題とされているだけである。その章でも実質的には輪廻と涅槃が論じられ、解脱という語は第八偈で束縛と解脱が同時となるという誤謬の指摘の場合に束縛 bandha と並列複合詞として用いられているに過ぎない。動詞√muc も同章で五回程用いられているが多くは動詞√badh と対をなすだけの用法である。

ただその章の第三偈では「取から〔別の〕取に輪廻転生する者は生存を欠く（vibhava）ことになろう。生存を欠くものは取のないもの（anupādāna）である。その者は誰で何に輪廻転生するであろうか」と説いている。この偈の所説は今考察している十二支の取と次に取り上げる生存（有）の龍樹自身の解釈を後期になっても基本的に変えていないことを示すし、取が龍樹の哲学の中では最も重要な煩悩であることを示す。この生存を龍樹は次の第八偈 a では五蘊であるとする。従って第九の「取があるとき、取者には生存が現われる」は「取者には五蘊が現われる」ことでもある。五蘊はT訳で時に身体（lus）とも訳されるように心身を含む意味での身体的存在である。生存とは従って取者が身体的存在として現われることである。後に龍樹は第二二章でこの取者と五蘊との関係を空の立場で逆倒し取者に五蘊が現われるのでなく、逆に取者に当る如来が、「五取蘊に依って仮説され明示される（upādānam upādāya prajñaptiḥ）という構造によって、縁起という語と並んで縁起の存在論的構造を示す概念にまで高めている。後にそれは縁起が法無我の論理であるのに対して人無我のそれと解釈されていくが、この章の取→生存や第一六章のそれには未だこの思想は見られない。

第十支の「生存に縁って誕生有り」を龍樹は「生存から（従格）誕生が現われる」とするだけであり、第十一支の「誕生に縁って老死有り」を「誕生から（従格）老死等が現われ、苦しみの集りの生起がある」とする。

十二支に関する龍樹の見解を原始仏教の十二支縁起と対比して順に挙げ、その中で後期の龍樹の思想に及ぼした影響が顕著と思われる支分の場所はそのことを併せて指摘した。原始仏教の十二支縁起の論理と対比するまでもなく、龍樹の上述の僅か九偈に要約された十二支の関係は縁起ではなく、前の支分と後の支分の関係は殆どが因果関係に過ぎない。龍樹がこの章で正法として示したかったもの

は、寧ろその後にくる第一〇—一二偈の、大まかにいえば、十二支縁起の逆観の論理である。第一〇偈では輪廻の根本である業を行なう者（kāraka）は無知者であり、真実在を見る智者は業を行なう者ではないと説いて、逆観が真実在の智者の禅観であるとする。第一一偈は「無明が滅したとき、諸行が起ることはない」という第一の逆観を説き、その逆観は智者がまさにこの〔真実在を見る〕（第一〇偈ｄ）智を繰り返し修習することによって実現されると説いて、仏の教えが修行道であることを明説する。最後に第一二偈では各々前の〔すべての〕支分の滅によって後の〔すべての〕支分が起らなくなる、即ち十二支の逆観によって大苦蘊が完全に滅すると説く。このように龍樹は苦の滅という原始仏教の説く人生の目標が真実在の智によって実現され、その実現のための修習が仏道であるとする。この真実在の智と悟入とが『中の頌』では第一八章の「観法品」に空の立場で展開されていったものと考えられる。ともあれ、龍樹は少なくとも逆観に関する限り、縁起の定式である「これなければ、かれなし」で解釈していることになる。後に彼は第一五章で有無の二辺を離れた中を説く教証として『カートヤーヤナへの教誡』の名を挙げている。このことは彼がこの経を重視していたことを示すであろうし、恐らく彼は早くからこの経典に親しんでいたであろう。その『教誡』は縁起の定式と十二支の縁起を説いているので、龍樹が縁起を仏の正法とするのもこの経によっているのではなかろうか。

この章の場合も『無畏』は龍樹の偈の詩文を長行、即ち散文に改め、若干の語句を補って、偈の読み方を明らかにするだけである。清弁の場合は彼の独自の二諦説と論理学的処理によっているので彼の見解は知ることができるが、龍樹の十二支縁起観を却って見えなくしているように思われる。月称も胎生学的解釈などが見られるし、最後の逆観の解釈は逆に完成された空の立場で解釈しているので、龍樹の若い時代のいわば習作としての正法観の理解には役立たないであろう。

羅什訳の原偈や『無畏』の語句の異同については頭註でも示したが、本書の本文の一部でもあるし、原典では一二偈であるのに九偈になっているので、その点に絞って整理しておく。羅什訳には梵偈の第三偈のｃｄの「六処に至って（よって）触が現われる」と第四偈の「眼と色形と注意に縁って、名色に縁って識が現われる」とを欠く。フェッターは羅什訳に従ってこれらを削除すべしとする。確かにその方が理解し易い。しかし羅什が用いた青目釈になかったとすれば別であるが、『無畏』にあるので、羅什訳には本来あったと考えるのが自然であろう。ただしこの部分は先にも触れたように、表現の上では「縁って…現われる」（pratītya … sampravartate）と、

この章の偈の中で最も伝統的な縁起観に忠実な表現である点に却って異和感を覚える。彼の未整理な習作だからと解釈すべきかも知れない。

梵偈の第一一偈の欠落については訳し漏れか、書写の段階での脱落であろう（書き下し本文一三五頁註四参照）。龍樹はこのような縁起と般若経の空との同事性を論理として後期『中の頌』を著述していったものと考えられる。

観邪見品第二十七

1　観邪見品　dṛṣṭiparīkṣā（見解の考察）。Tも同じ。漢訳『灯論』は「邪見」、『釈論』は「諸見」。

2　問うて曰く…答えて曰く—第一、二偈—

我於過去世　為有為是無　世間常等見　皆依過去世（一）

abhūm atītam adhvānaṃ nābhūvam iti dṛṣṭayaḥ/　yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntam samupāśritāḥ//（一）

「過去世に私は存在した」、「私は存在しなかった」という〔四〕見解、「世間は常住である」等の見解は前際に依拠・関係する。（一）

この偈と次偈は構文上は同じであるので、TNPは dṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kiṃ nvatīte 'dhvanīti ca/ とも還元している。

我於未来世　為作為不作　有辺等諸見　皆依未来世（二）

dṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kim anye 'nāgate 'dhvani/　bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntam samāśritāḥ//（二）

「いったい別の未来世において私は存在しないであろうか」、「私は存在するであろうか」、「〔世間は〕有限である」等の見解は後際に依拠・関係する。（二）

LVP, dJ は kim anye を kim anyo。

【無畏釈】　ここで〔対論者は〕主張する。君は声聞乗に適った経（sūtrānta, mdo sdeḥi mthaḥ）に依って、すべての見解（dṛṣṭijāta）が

存在しないことを教示せよ。

ここで答える。―第一、二偈―

『すべての漏を防ぐ律儀の法門』(sarvāsravasaṃvara (独訳は -niyāmaka) paryāya か) という経に、「『私は以前に過去世に存在した』、『私は以前に過去世に存在しなかった』というこの理由によって、『世間は常住である』等の見解であるもの、それらは前際に依拠・関係している。『私は別の未来世に存在するであろう』、『私は別の未来世に存在しないであろう』というこの理由によって、『世間は有限である』等の見解であるもの、それらは後際に依拠・関係している」と説かれている。

【解説】 羅什の対論者はただ声聞法による邪見の否定を聞きたい、というだけであるが、『無畏』では声聞の道を行く者に相応しい経の、「辺際への依拠」の教えによる見解の否定を説け、とする。清弁の対論者は「勝義として五取〔蘊〕はまさに存在する。見処である故に」等という論証式を立て、教証として『倶舎論』の第一章第八偈cd「それら〔有漏なる五取蘊〕は苦、集、世間、見処、有である」を挙げる。月称は『稲芉経』の「前際(後際)に心を向けない」(pratisarati) を引き、その前際等の語義の解釈であるとする。このように彼らは共に論や経に言及し、『無畏』と、強いていえば、清弁は、有漏という点で何らかの関連を、月称は「依拠する」という点で共通する教証を説いているが、『無畏』の引く経典には羅什共々まったく言及していない。

『箭喩経』では世間の常住等と有辺等とが先ず問われているように『無畏』の引用経文でも世間の常住等が最初の疑問であったことは、「私が有等であった」という見解を理由、根拠にして過去世との関連であることが説かれていることから窺うことができる。世間(loka) は一般に世界と訳されているが、龍樹は後述するように世人、いわば衆生世間と理解していたし、anta (辺) も空間的な果てでなく時間上の果てとする。

龍樹は偈では過去世の自我の有無等の四句と世間の常住等の四句を並列的な別の見解としている。それに対して、『無畏』は過去世や未来世の自我の有無等の二種の四句を経文とし、即ち第一偈bと第二偈cにある iti を経文の引用と解釈して、そこに過去世、未来世において「私」が説かれていることを教証として、世間の常不常等の見解が「前際や後際に依拠・関係する」と、龍樹は声聞の教えによる見解の否定を要約したと解釈する。羅什の註釈は経の引用を無視する以外は『無畏』の解釈を手際よくより明確に説明している

だけである。第二節は『無畏』が「見はあり得ない」等とするのを、恐らく「見」を「邪見」と既に価値的な意味を邪として加えているからであろう、邪見の意味を問う、という表現に改めている。

「見解」を清弁は「執着と別の意味ではない」という。「前際」を清弁と月称は「前の時で、現在の五蘊（身体・ātmabhāva）に相待して去った（gata）過去の（atīta）時に（dhvani）存在した五蘊（身体）」、後際を「後の時で、現在の五蘊（身体）に相待して後に未来に存在するであろう五蘊（存在するであろう（＝未来）の身体）」と定義する（清弁の五蘊等を月称は身体ātmabhāvaとする。傍線は清弁のみにある文言）。彼らは共に「依拠・関係する」を「〔見解によってそれを〕対象化する」こととし、この二偈に各々八種の見解を列挙し、月称はかなり詳しく「過去世（未来世）の私」の有等の四種と「世間」の常等の四種の関係を説明する。

3　是くの如き等の諸邪見は…是の事を今当に説くべし―第三～八偈―

過去世有我　是事不可得　過去世中我　不作今世我（三）

abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate/ yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam// (三)

「過去世に私は存在した」というこ〔の見解〕はあり得ない。というのは過去の諸生（過去世）において〔存在した〕もの、その同じものがこ〔の私〕ではないからである。（三）

若謂我即是　而身有異相　若当離於身　何処別有我（四）

sa evātmeti tu bhaved upādānam viśiṣyate/ upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ// (四)

しかし「その同じもの（過去世に存在したもの）が〔この〕自我であろう」と考えたとしても、取得は区別されている。その上、取得を離れているあなたの自我はいったい何ものなのか。（四）

離身無有我　是事為已成　若謂身即我　若都無有我（五）

upādānavinirmukto nāsty ātmeti kṛte sati/ syād upādānam evātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ// (五)

取得を離れた自我は存在しないということが成立しているとき、自我は取得そのものであることになろうし、その上にあなたたちには自我というものは存在しないということ〔になろう〕。（五）

但身不為我　身相生滅故　云何当以受　而作於受者（六）

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca/　kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati//（六）

しかし自我は取得そのものではない。それ（取得）は消滅するし出現する〔からである〕。そもそも取得（Tは所取）がどうして取得者であろうか。（六）

若離身有我　是事則不然　無受而有我　而実不可得（七）

anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate/　gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate//（七）

さらに自我は取得より別のものでは決してあり得ない。というのはもし別のものであれば、取得のない〔自我〕が認識されるでもあろうが、認識されないからである。（七）

今我不離受　亦不即是受　非無受非無　此即決定義（八）

evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ/　ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ//（八）

このように取得より別のものでもないし、それが取得そのものでもないし、取得のない自我は存在しないし、存在しない〔という〕この決定もない。（八）

【無畏釈】　これらはあり得ない。《どういう論理によってなのか。答える。》――第三～八偈――

〔第三偈の註釈〕

〈「過去世に私は存在した」というこ〔の見解〕はあり得ない。〉どういう理由でか。〈過去の諸生において存在したその同じものが、現在のこの私ではないからである。〉

〔第四偈の註釈〕

そこでもし「過去の諸生に存在した〈そのものこそが、〉現在の〈この私であるならば、〉そのことからどのように誤りがあるのか」とこのように考えるならば、ここで答える。

もし過去の諸生に存在した〈そのものこそが〉現在の〈この私であるならば、〉そうであれば、取得は区別されないであろうが、〈取得は区別されてもいるし、〉取得を離れて自我が存在することになるでもあろう。そこで〈取得を離れているとき、あなたのその自我は何である〉と説くことができるであろうか。私は全くあり得ないことを知っている。

〔第五偈の註釈〕

そこで〈取得を離れた自我は存在しない〉とこのように考えるならば、それ故に今や次に、〈自我は取得そのものであることになる〉か、或いは〈君たちの自我が存在しないということになろう。〉

〔第六偈の註釈〕

〈自我は取得そのもので〉あるというこ〔の見解〕もあり得ない。どういう理由でか。〈その取得は出現し消滅する〉ので生滅するからである。このようなものは自我の相ではない。

さらに別〔の否定がある〕。〈取得〉であるもの、それ〈がどうして取得者であろうか。〉多くの誤りに堕するからである。

〔第七偈の註釈〕

そこで取得者は取得〔所取〕より別のものであるとこう考えるならば、それに答える。

〈自我は取得より別のものでは決してあり得ない。〉どういう理由でか。〈もし別のものであるならば、取得なしでも〉眼等の機能〔根〕によって〈認識されるでもあろうが、認識されないからである。〉

〔第八偈の註釈〕

〈このように、〉自我は〈取得より別のものでもないし、それが取得そのものでもないし、取得のないものでもない。〉何も〈存在しないという決定もありはしない。〉

それ故にこの考察によって《「自我は過去の前世に存在した」というこの〔見解〕はあり得ない》のである。

【解説】 第三偈から各論に入る。第八偈までは前際に依拠・関係する八見解の内の過去世の自我の存在の否定である。この否定を龍樹は我と取得の異同を軸に論じる。前章の十二支の第九、十支の取得→生の縁起を取得があるとき、取得者の生が現われると言って主

体の生存の現象とするように、ここでは逆に取得者である我を取得によって否定する。このことは前章でも触れたように、この箇所の我と取得の考察が第二二章の五取蘊に依拠する〔我＝如来の〕仮名や第二四章の縁起即空即仮名に至り着く思想の展開がこの時期に既に用意されていたことを示すであろう。この箇所では第八偈で要約されているように、（一）取得と我の同一の否定、（二）両者の別異の否定、（三）我は取（五蘊・身体）のないものでない、（四）取のないものでないのでもない、となる。このことは龍樹の否定の否定の論理が既に説かれていたことを示すであろう。

『無畏』が第八偈までを一括して列挙しているのは、「どういう論理によってか」と問う対論者に対して論理的な必然的展開を際立たせようとしたからであり、偈の前後の関連を問答形式で示しているのもそのためであろう。内容は偈と同じ。

清弁は《　》で示したように始めと終りは『無畏』の借用である。彼は『無畏』の「どういう論理によってか」という註釈の方法を自己の論理主義に適うと読んだからであろう。彼は第三偈に、「過去世に私は存在したという見解はあり得ない（三ａｂ）。どういう論理によってかというならば、それ故に答える。〔主張〕過去の諸生涯に存在したものはこ〔の私〕ではない（三ｃｄ）。〔証因〕時が異なる故に。異なる業によって生じたもの故に。〔喩例〕それより別のもののように。という趣旨である」という註釈を加え、第四偈の場合には「身体と根は異なるが我は同一であるから、それこそが我である」（四ａ）と或る者が考えるならば、もし我を〔過去と現在に〕共通するものと（sāmānyena）認めて〔そう〕説くならば、「取得は異なっている」（四ｂ）。時も業も異なっている故に、という趣旨である。そこで〔主張〕デーヴァダッタの前世の我、それは現世の〔我〕でない。〔証因〕取得が異なる故に。〔喩例〕ヤジュナ〔ダッタ〕の我のように、という推論式が可能であるので、前世の自我、それが現在の自我ではあり得ないし、偈ｃｄは、取得の相のない自我を認めて論じるならば、五蘊を離れたその自我は存在しない。既に否定し終えたからである、という趣旨だとする。第五偈のａｂを彼は論理による論述が成立したとき、或いは有我論が無我となるのは不都合であると考えて、取得即自我と考えるならば、無我論も取得のみを認めるが、自我を認めないので偈ｃｄが説かれたとし、その取得即自我の見解の誤謬が第六偈で指摘されたとする。彼は「取得が自我でない」（六ａ）は「取得は消滅するし出現する」（六ｂ）ので勝義として認められないとする。第六偈ｃｄに対して彼は、〔主張〕所取と能取は同一でない。〔証因〕上述の論理によって業と行為者である故に。〔喩例〕薪と火のように、という趣旨

だと註釈する。彼は次に取得は無我であることも正しくないという否定を加えている。その理由として無我は我に相待的に存在（成立）しはしないからだとする。また第六偈のａによって取得が自我であることは否定されたので、勝義として取得は自我であることは認められないという第二説をも加えている。さらに彼は取得とは別の或るものも自我でないという否定を付け加えて、彼はここでもそのようなものは言説（世俗）としても言語で説示し難いからだとする。

第七偈は自我が取得と別異であるという所説のためで、偈ａｂには取得なしでも自我はあるべきであるという趣旨で、別のものである故にそれより別のもののように、ｃｄには〔主張〕自我は取より別のものでない。〔証因〕認識されるべきときに認識されない故に。〔喩例〕取得の自体（取得そのもの）のように、という論証式を提示する。第八偈は第三偈以来論じてきた論証の結論が説かれたとするだけである。

月称については省略する（『ことば』Ⅱ、二七三―二七七頁参照）。

4　何を以っての故に―第九～一二偈―

過去我不作　是事則不然　過去世中我　異今亦不然（九）

nābhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate/　yo hi janmasu pūrveṣu tato 'nyo na bhavaty ayam/（九）

「私は過去世に存在しなかった」というこ〔の見解〕もあり得ない。というのは、こ〔の私〕は前の諸生において〔存在した〕者、その者と別のものではないからである。（九）

この偈は第三偈の冒頭にnaを加え、dのsa eva（同一）をtato 'nya（別異）に改めただけのものである。なおＴのc、sṅon tshe rnams su gaṅ byuṅ ba の tshe は tshe rabs の省略形。羅什はcのhiを訳していないが、註釈では「何を以っての故に」と訳出している。

若謂有異者　離彼応有今　我住過去世　而今我自生（一〇）

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet/　tathaiva ca sa saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ/（一〇）

というのは、もしこ〔の私〕が〔過去世の自我と〕別のものであるならば、（一）そ〔の過去世の自我〕が否定されても（なくても＝Ｔ訳）〔この私は〕存在するであろうし、（二）そ〔の過去世の自我〕はまったくその〔元の〕ままでそこにとどまっているで

あろうし、（三）死んでいない者が生れよう。（一〇）

d の cāmṛta は LVP では vāmṛtaḥ (cf. LVP, p.579, fn.3)。

如是則断滅　失於業果報　彼作而此受　有如是等過（一一）

ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśaḥ kṛtam anyena karma ca/ pratisaṃvedayaty anya evamādi prasajyate//（一一）

（一）断絶があり、（二）諸業の消滅があり、（三）或る人によって作られた業〔の果報〕を別の人が享受しよう。このようなものを始めとする〔誤り〕に堕するであろう。（一一）

この偈は LVP の梵本に欠く (cf. TNP, p.250, 579.14)。dJ の c d は pratisaṃvedayed anya evam ādi prasajyate//。

先無而今有　此中亦有過　我則是作法　亦為是無因（一二）

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate/ kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ//（一二）

〔先に〕存在していないで〔今〕生じたものでもない。というのは、ここには誤りが結びつくからである。自我は作られたものか、或いは原因のない〔自我〕が生じたか、のいずれかになろう。（一二）

偈 a の abhūtvā の T 訳は ma byuṅ ba las。第一五章第一一偈 c 参照。この偈の a の samudbhūto は、LVP, p.341, l.11 の引用では samutpanno。

【無畏釈】　今や次に、―第九～一二偈―

〔第九偈の註釈〕

今や次に、〈「私は前の過去世に存在しなかった」というこ〔の見解〕もあり得ない。〉どういう理由でか。〈前〔世〕の諸生に存在した者、その者とこ〔の私〕は別のものでないからである。〉

〔第一〇偈の註釈〕

〈もしこ〔の私〕が〔過去世の自我と〕別のものであるならば、〉それ故に〈そ〔の過去世の自我〕が否定されても（なくても）、こ〔の私〕は存在するであろう。〉さらにまた、〈過去のそ〔の自我〕はまったくそのままでそこにとどまっているであろうし、こ〔の私〕

もそこで死んでいないで、そこに（＝『無畏』）ここに（＝仏護）生れるであろう。〉

〔第一一偈の註釈〕

そうであれば、〈断絶があり、諸業の消滅があり、或る人によって作られた業〔の果報〕を別の人が享受しよう。それ等の多くの誤りに堕するであろう。〉

〔第一二偈の註釈〕

さらにまた、そうであれば、自我は〔先に〕存在していないので、〔今〕生じたものに堕するであろう。〈自我は〔先に〕存在していないで〔今〕生じたものではない〉ので、それ故に、この場合も、〈自我は作られたもの〔という誤り〕と原因のない〔自我〕が生じるという誤りに堕する〉ので、これは認められない。

それ故にこの考察によって「私は前の過去世に存在しなかった」ということ〔の見解〕もあり得ない。

【解説】 第九偈は第三偈と有無の点で対をなすので、『無畏』等のように「今や次に」と、ここで過去世の自我がないという見解の否定が始まると解釈するのが自然である。しかし羅什は註釈で『無畏』と同じく、結論として過去世の自我があるという見解の否定を述べると、それに直接続けて「何を以っての故に」と理由を問い、第九偈以下がその理由を論述していると解釈しているように見える。しかしその自我の存在があり得ない理由こそは第三偈以下で縷縷説いたところであるので、この理由の問いは註釈でなく、直前の第八偈の所述の理由を問うているのではなかろうか。今そのために先ず第八偈を分析検討すると、第八偈のｃｄは構文上からいえば、羅什のように「取のない自我は存在しないし、存在しないでもない。これは決定（確か）である」とも読めるが、その場合「無に非（あ）らず、即ち存在しないでもない」の主語は「取のない自我」となる。これは適切でない。偈全体から見ると、月称のように、先ず偈のａｂで取のある自我を、ｃで取のない自我の存在を二者択一的に否定する。さらにａとｂは取のある場合を自我と取の同一か別異かの二者択一のディレンマによって否定している。換言すれば、取との関係―無関係という関係の場合も含めた―すべての関係の中で自我の存在の否定が第七偈までの主題であり、その結論を第八偈のａｂｃで述べた上で、ｄで「自我がないということも決定されない」という無でもないことが加えられている。これが月称の解釈である。月称はその自我を五蘊に依拠して仮名で名づけられた自我とする。こ

れは仮名によって自我の仮有を認める空の立場の「有でもないし無でもない」という自我観を述べたことになる。従ってdの主語は取のない自我ではない。この偈の主語を、『無畏』や羅什のように自我とし、述部を、「取と同一でない」、「取と別異でない」、「取のないものでない」、「何も（『無畏』）ないという決定もない」という四句の並列と読むべきかも知れない。羅什はdを「亦復た無に非らず、此れは是れ定の義なり」と註釈するので、この方が積極的、肯定的に非有非無の空の立場を示しているともいえるであろう。次の第九偈abの「過去世に私は存在しなかったということはあり得ない」を、この「無に非らず」という命題の理由句と考えるならば、その「無に非らず」の主語が第三偈以来の「過去世における私であれば、単なるトートロジーになるし、過去と現在の共通の自我であっても同じこと、否、より以上に理由句として不適切となろう。それを回避するためか否かは明らかでないが、羅什は自我の存在の問題でなく、「過去世の中の我は今の我と作らずとは、是の事然らず」（第九偈の註釈の冒頭）と、自我の過去と現在の関係の問題に摩り替えている。このことは自我が仮名としてのみ成立するという空観の立場から逸れ、輪廻の時間的な転生を是認しているように見える。しかしこの変更は偈のcdの「過去世の自我が現在の私と別のものではない」という理由と深く結びついているから、決して羅什の恣意ではなく、龍樹の論述の中に内在していたと考えるべきであろう。『無畏』、羅什がこの章を声聞乗の立場で龍樹が説いたと解釈している由縁であろうし、この章が前章と共に龍樹の若い時期の習作だとする解釈の論拠の一つとなろう。第一二偈までは『無畏』は殆ど偈の繰り返し、羅什も変らない。清弁は第一〇偈abでは推論式を掲げcとdに趣旨を説くが、独自の見解は見られない。月称は偈を詳述しているだけである。

5　復た次に—第一三偈—

如過去世中　有我無我見　若共若不共　是事皆不然（一三）

evaṃ dṛṣṭir atīte yā nābhūm aham abhūm aham/　ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate//（一三）

このように「過去に私は存在しなかった」、「私は存在した」、「両者であった」、「両者でなかった」というこ〔の過去の自我について〕の見解は皆あり得ない。（一三）

dのsam-upapadyateの集合を意味するsam-を羅什は「皆」と訳したのであろう。

【無畏釈】　―第一三偈―

〈このように考察されたとき、「前の過去世に私は存在した」、〉「前の過去世に〈私は存在しなかった〉」、「前の過去世に私は存在し存在しなかった」、「前の過去世に私は存在もしないし、存在しなくもなかった」という過去世に関する諸見解、それらは皆あり得ない。

【解説】『無畏』は偈の四句を省略せずに述べただけである。『無畏』の考察を羅什は推求、月称は論理、清弁は上述の論証によって結論が下された、とするだけである。

6　―第一四偈―

我於未来世　為作為不作　如是之見者　皆同過去世（一四）

adhvany anāgate kiṃ nu bhaviṣyāmiti darśanam/　na bhaviṣyāmi cety etad atītenādhvanā samam//（一四）

未来世において「私は存在するだろうか」という見解と、「私は存在しないだろうか」というこれは、過去世〔の場合〕と同じである。（一四）

Tのaは ma ḥoṅs dus gsan（別の未来世に）。

【無畏釈】　今や次に、―第一四偈―

今や次に、「私は別の未来世に存在するであろう」と「私は別の未来世に存在しないであろう」という未来世に関する諸見解であるもの、それらは過去世〔の場合〕と同じように考察されるべきである。過去世に関する誤りであるもの、同じそれらがここでも各々別に知られるべきである。これは後際に依拠した四見解の否定である。

【解説】　羅什は『無畏』と同じ。清弁は唯「四見解が〔前際の場合と〕まったく同じ仕方で否定されるからだ」と註釈し、月称は「同じ仕方」を具体的に第三偈と第九偈の「過去世」を「未来世」に変換した具体例を示しているだけである。

7　―第一五偈―

若天即是人　則堕於常辺　天則為無生　常法不生故（一五）

sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ bhavati śāśvatam/　anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate na hi śāśvatam//（一五）

もし天（神）と人がまったく同じであるならば、そうであれば恒常である。そして天は生じたものでないであろう。というのは恒常なものは生じないからである。（一五）

龍樹は ut-√pad と √jan を同義語として区別していない。

【無畏釈】　さらに別に、―第一五偈―

〈もし天と人とがまったく同じものであるならば、そうであれば恒常である。〉さらにまた、〈天はまさに不生でもあろう。〉どういう理由でか。〈恒常なものに生はないからである。〉

天なるもの、それそのものは人ではないし、天は決して不生でもないので、それ故に恒常でない。

【解説】　月称は『無畏』と同じことを若干詳述しているだけであり、清弁は「[天等として]生じている自我だけが天等の所作を行なうことに適しているので天等は同一の自我である」という敵対者（pratyarthika）を想定している。

8　復た次に―第一六偈―

若天異於人　是即為無常　若天異人者　是則無相続（一六）

devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet/　devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate//（一六）

もし人が天より別のものであるならば、そのことから恒常でないものであろう。もし人が天より別のものであるならば、相続はあり得ない。（一六）

【無畏釈】　―第一六偈―

〈もし人が天より別のものであるならば、そのことからして恒常でないものであろう。〉相続を理由とすることによって（仏護 kyis）人は天より別のものであることはあり得ない。それ故に恒常でないものではない。

【解説】　羅什はａｂでは具体的に誤りを挙げ、ｃｄでは「相続を理由とする」云々という抽象的な・論理学的な『無畏』の註釈が解り難いからか、偈を註釈文の中に引用し、偈を換質換位して、相続があれば別でないと念押ししている。ａｂでは清弁は「人の自我が生じているとき、天の自我は絶滅しているので」恒常でないとし、月称は「過去の人（天か、cf. LVP, p.583, l.12, p.584, l.1）の自我は

その世で絶滅するので」恒常でないとする。cdでは清弁は、偈cdを〔主張〕とし、〔証因〕別である故に。〔喩例〕デーヴァダッタとヤジュナダッタの自我の相続のように。という論証式によって相続はあり得ないとする。「もし別の相続と別でない相続とが別であることを〔別である故にという〕証因と我々が考えるならば、証因と喩例が不成立だというならば、共通の証因によって説かれているので誤謬はない」と答えている。月称はcdを相続の継続（saṃtānānuvṛtti）があるので恒常だとする対論者に対する解答とし、（一）天と人は別の相続であるから相続の継続はないので恒常でないし、（二）天の相続の継続ということは人の相続が別に存在しないことになるので、人は天より別のものではないので恒常でないというabの見解は否定されると答える。

9　復た次に―第一七偈―

若半天半人　則堕於二辺　常及於無常　是事則不然（一七）

divyo yady ekadeśaḥ syād ekadeśaś ca mānuṣaḥ/　aśāśvataṃ śāśvataṃ ca bhavet tac ca na yujyate//（一七）

もし一部分が天のもので、一部分が人のものであるならば、不恒常と恒常なものとであろう。しかしそれは妥当しない。（一七）

【無畏釈】　―第一七偈―

〈もし一部分が天〔の自我〕で、一部分が人〔の自我〕であるならば、〉そうであれば、〈恒常と不恒常とでもあろう。〉このように自我が二種であることは〈妥当しない〉ので、それ故に恒常と不恒常とではない。

【解説】　四句分別の第三句である「共」は本来、第一句と第二句の両者の同事性を意味するが、龍樹はここ、『初期の論攷』では、別のものである二者が共在、一緒に存在することとしている。彼が思想的に未熟であったことを示す好個の例である。

10　復た次に―第一八偈―

若常及無常　是二倶成者　如是則応成　非常非無常（一八）

aśāśvataṃ śāśvataṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi/　siddhe na śāśvataṃ kāmaṃ naivāśāśvatam ity api//（一八）

もし恒常でもなく恒常でもあるという両方が成立するならば、〔それが〕成立するとき、恒常でなく不恒常でもないという〔見解〕も必ず〔成立するであろう〕。（一八）

【無畏釈】—第一八偈—

〈もし不恒常でもあり恒常でもあるというこの両者が成立するならば、〉それ故に〈恒常でなく不恒常でもないというこ〔の不共の見解〕も必ず成立する。〉恒常でもなく恒常でもあるという両者が成立しないので、それ故に恒常でなく不恒常でもないというこ〔の不共の見解〕も成立しない。

【解説】　羅什は四句の第三句の常と無常の倶＝共が成立すれば、第四句の非常非無常の不共が成立する理由を非常非無常が常無常と相違する点に求めている（この場合の相違は相互相対の意味か）。清弁は非常非無常であると主張する者達、彼らのために第一八偈は説かれたとし、「その常と無常の両者を否定することによってそのように（＝非常非無常は）成立するし、その両者のようにそれも教示し難い（このように共のように不共も説き難いという理由付けは後にも見られる）からであるということが趣旨である」と註釈するだけである。月称も非常非無常という第四句の見解を否定するためにこの偈は説かれたとし、偈が第三句の共が成立すれば、第四句の不共が成立するという肯定的随伴を説くのを否定的随伴に改めて、常無常のもの・共さえ成立しないときにはそれを否定することによって非常非無常も成立しないと断定する。

11　何を以っての故に—第一九偈—

法若定有来　及定有去者　生死則無始　而実無此事（一九）

kutaścid āgataḥ kaścit kiṃcid gacchet punaḥ kvacit/ yadi tasmād anādis tu saṃsāraḥ syān na cāsti saḥ//（一九）

もし或る者が或るところから或るところに来て、さらに或るところへ去り行くとするならば、そのことからして輪廻は無始でもあろうが、しかしそれ（輪廻）は存在しない。（一九）

T2は異なり、清弁の註釈を（ ）で加えると、「もし或る者（天か人）が或るところ（天趣か人趣）から来て、或るところ（天か人等の趣）に住していて、或る（別の趣）に去り行くとするならば、そのことからしてそれは無始であるので恒常でもあろうが、それも存在しはしない（一人の衆生か人(プドガラ)の去来は成立しない。否定は既に説いたので）」となる。bのkiṃ cit＝ci ṣig を「或る別の趣」(ḥgro ba gsam ci sic cig tu)、kvacit＝gaṅ du を「〔人間等の〕或る趣に住していて（いるものが）」(ḥgro ba gaṅ du gnas par)と解釈しているよう

である。『無畏』ではbは「或るものが或るところへ去り行く」となり、『無畏』の註釈ではkim cit=ci sigをci sig gcig（「或る一つのもの、同じものが」）、ci sig cig tuならば「或るところに」、ci sig gcig tuならば「或る一つの〔または〕同じところに」となり、kvacit=gan du は「或るところにおいて、或るところにいて」という清弁の読み方でないと意味が通じないであろう。Tの訳者が清弁の解釈にひきずられたのであろう。漢訳『灯論』のcdはT訳と異なる。羅什訳に従ったのであろうか。しかし註釈はT訳と同じものであったといえる。

【無畏釈】―第一九偈―

もし或る事物が或る場所から或る所に来て、或るところに去り行くとするならば、そのことからしてそれは無始であるので恒常であろうが、智慧によって探究するとき、或る事物が或る場所から或る所に来て、或るところに去り行く、そのような事物は何も存在しないので、そのことからしてそれは無始でもないので恒常でない。

【解説】　梵偈（T1）は羅什のそれと合致するので、月称の改訂ではないであろう。『無畏』の註釈の前半は梵偈と一致する。後半はT訳者がT2に合せて原梵文を変えたと考えれば、『無畏』は偈も註釈も梵偈とその註釈であったと考えることができる。そうであれば、偈のT2は清弁の解釈による改訳となる。羅什と月称は偈が輪廻・生死という語を用いているからか、「生死は無始なり」とか、無始の輪廻であるから自我は恒常だという対論者を想定する。月称の註釈は偈の語句の逐語的解説が主であるが、dの「それは存在しない」には恒常なものも無常なものも無始の輪廻も有始の輪廻もあり得ないという本格的空観を読み込んでいる。要するに輪廻は存在しない。

12　復た次に―第二〇偈―

今若無有常　云何有無常　亦常亦無常　非常非無常（二〇）

nāsti cec chāśvataḥ kaścit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ/　śāśvato 'śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyāṃ tiraskṛtaḥ/（二〇）

もし恒常なものが何も存在しないならば、恒常でない何ものが存在するであろうか。恒常で恒常でないもの、さらにこの二者でないものも〔存在するであろうか〕。（二〇）

【無畏釈】 —第二〇偈—

〈もし〉このように智慧によって考察されたとき、〈恒常な事物が何も存在しないならば、恒常でない何ものが存在するであろうか。恒常で恒常でないもの、また恒常でもなく不恒常でもない何が存在するであろうか。〉《それ故に前際に関する恒常と不恒常等のこれら四〔句分別〕はあり得ない。》

【解説】 羅什は『無畏』と同じであり、清弁と月称にも特に加えるべきものはない。

13 有辺と無辺等の四句の…何を以っての故に（今や次に後際に関する〔有〕辺と無辺等の四〔句〕がどうしてあり得ないか、その様相が説かれるべきである。もしどのようにかというならば、答える）—第二一偈—

若世間有辺　云何有後世　若世間無辺　云何有後世（二一）

antavān yadi lokaḥ syāt paralokaḥ katham bhavet/ athāpy anantavāṃl lokaḥ paralokaḥ katham bhavet/（二一）

もし世間が有辺ならば、どうして他の世間（来世）は存在するであろうか。或いはもし世間が無辺ならば、どうして他の世間（来世）は存在するであろうか。（二一）

【無畏釈】「世間は有辺である」ということはあり得ない。どういう理由でか。〈もし世間が有辺であるならば、〉そのことからして来世は存在しないことになるからである。しかし来世は存在する。それ故に「世間は有辺である」ということはあり得ない。「世間は無辺である」ということもあり得ない。どういう理由でか。〈もし世間が無辺であるならば、〉そのことからして来世は存在しないことになるからである。しかし来世は存在する。それ故に「世間は無辺である」ということもあり得ない。

【解説】 羅什は『無畏』を簡潔にしただけである。清弁は「焼けた種子のように結生（pratisaṃdhi）しない」という意味だとし、〔主張〕来世の存在は妥当しない。〔証因〕辺が存在する故に。〔喩例〕先行する阿羅漢の最後の蘊より後続の蘊は生じないように。といった論証式を説いている。月称は偈の忠実な解説だけである。

註釈者が皆来世の存在を認めているのは世俗としてであろう。或いはそれが声聞乗に適った経典とか声聞法に従った説き方なのか。

14 復た次に…何を以っての故に—第二二偈—

五蘊常相続　猶如灯火炎　以是故世間　不応辺無辺（二二）

skandhānāṃ eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva/　tasmān nānantavattvaṃ ca nāntavattvaṃ ca yujyate//（二二）

五蘊のこの相続は灯の炎の〔継続の〕ようであるので、それ故に無辺性も有辺性も妥当しない。（二二）

LVPはｃｄが〔pravartate〕tasmānnā[ntā]nantavattvaṃ ca yujyate/。

無辺性（anantavattva）は「時間上の果てを持たないこと」、有辺性は「時間的に果てを持つこと」。

【無畏釈】 その〔有辺と無辺の〕二〔句〕はどういう理由であり得ないのか。

それに答える。—第二二偈—

〈この五蘊の相続は灯の炎のように〉因と縁との集りによって生ずる〈ので、それ故に世間は無辺であることと、有辺であることも妥当しない。〉

【解説】 羅什は全体としては『無畏』を採りながらも、五蘊の相続や衆縁和合を解り易く説明している。清弁は偈のａｂは同類喩で、次の二種の推論式を掲げている。（一）〔主張〕過去の五蘊の無明を伴った因の相続は止まない。〔証因〕それの結果がある故に。〔喩例〕例えば灯火の相続のように。（二）〔主張〕それと衆同分の果の相続は生じても滅しないことはない。〔証因〕それの果がある故に。〔喩例〕例えば灯火の過去の相続のように。彼はこの二推論によって偈ｃｄの「有辺性と無辺性も成り立たない」とする。月称は五蘊の相続の特徴を因果関係で結びつき、中断されず、間断なき順序で継続するものと詳述し（これは彼が言う相続の継続（saṃtānānu-vṛtti）の解説であろう）、その五蘊の相続が刹那滅し続ける点を灯火に譬えている（『八千頌』第十九章参照）。

15　復た次に—第二三、二四偈—

若先五陰壊　不因是五陰　更生後五陰　世間則有辺（二三）

pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī/　skandhāḥ skandhān pratītyemān atha loko 'ntavān bhavet//（二三）

またもし前〔の五蘊〕が崩壊し、それら〔前〕の五蘊に縁って、これら〔後〕の五蘊が生じないとすれば、そのときは世間は有限（有辺）であろう。（二三）

若先陰不壊　亦不因是陰　而生後五陰　世間則無辺（二四）

pūrve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy amī/ skandhāḥ skandhān pratītyemāṃl loko 'nanto bhaved atha// （二四）

もし前〔の五蘊〕が崩壊せず、それら〔前〕の五蘊に縁って、これら〔後〕の五蘊が生じないとすれば、そのときは世間は無限（無辺）であろう。（二四）

【無畏釈】　どういう理由で成り立たないのか。

それに答える。―第二三、二四偈―

〈もし前の五蘊が崩壊し、それら〔前〕の五蘊に縁って、これら〔後の〕別の五蘊が生じないとすれば、そのときは世間は有限であろう。〉だがそうではないので、それ故に世間は有限であるということはあり得ない。

〈もし前の五蘊が崩壊せず、それら〔前〕の五蘊に縁って、これら後の五蘊が生じないとすれば、そのときは世間は無限であろう。〉だがそうではないので、それ故に世間は無限であるということはあり得ない。

大徳、聖提婆も、「聴聞者と聴聞される〔法〕と説法者（仏）の出現はまことに得がたい。それ故に要約すれば、輪廻は有限でなく無限でない」（『四百論』第七章第五偈）と説かれている。

【解説】　この二偈は対をなし、前偈のaの「崩壊し」とdの「有限」を、後偈では「崩壊せず」と「無限」に改めただけであり、『無畏』註も同じである。羅什の註釈は『無畏』の偈の繰り返しの部分は同じであるが、前偈では漢訳語の辺が時間的というよりも空間的な概念であるためか、辺を末後身に改めて、意味を明確にしている。第二四偈では無辺を「常」の意味だとする以外は『無畏』の註釈と同じであるが、これらの偈での世間は国土恐らく器世間でなく、衆生世間であることを念押ししている。また、『四百論』の同じ偈を教証としていることは羅什が『無畏』を訳したことの証左と見ることができる。漢訳『中論』中のこの提婆の偈の註釈は『無畏』になく、羅什自身の解釈である。この章のこの箇所の問題とは一応関連付けているが、これが偈の真意か否か『四百論』の註釈書を検討できなかったので不明。この偈は一瞥した限りでは「見解」の否定というこの章の主題とは作偈の意図も次元も異なっているので、この章との関連は見出し難いし、『無畏』ではただ提婆の偈として引用されているだけであるし、清弁、月称は採っていない。或

いは羅什以前に『無畏』に竄入されたのか。

清弁は前偈には「後の五蘊はあらゆる時に生じない故に」、後の偈には「前の五蘊はあらゆる時に必ず住する故に」と註釈するだけであり、月称は前偈の場合は灯火は灯油や灯芯が尽きたとき消えることを比喩とし、後偈の場合は自体を失わないことを無限の理由とするが、彼は前偈では後の身体が生ずるので有限性はなく、後の偈では過去の五蘊の消滅を因とする別の五蘊が生ずるとき輪廻は無限でないと有限性と無限性の否定がこの二偈の真意であることを明説している。

16　今、当に更に亦有辺亦無辺を破すべし―第二五偈―

若世半有辺　世間半無辺　是則亦有辺　亦無辺不然（二五）

antavān ekadeśaś ced ekadeśas tv anantavān/ syād antavān anantaś ca lokas tac ca na yujyate//（二五）

もし一部分は有限であり、一部分は無限であるならば、世間は有限で無限であろうが、それは妥当しない。（二五）

【無畏釈】 今や世間は有限でもあり無限でもあるというそ〔の見解〕もあり得ない。どういう理由でか。

答える。―第二五偈―

〈もし一部分が有限で一部分が無限であるならば、〉それよりして〈世間は有限で無限であろうが、〉そうならば、事物は二つの本質(ātman) をもつものであることになろうが、〈それは〉あり得ない。

【解説】 羅什は『無畏』と同じ。清弁は『無畏』の冒頭の「今や」と「どういう理由でか」の間の文言を偈そのものに替えただけのものである。即ち彼は偈そのものを註釈文の中に組み入れると、「どういう理由でか」に答えるべく、直ちに第二六偈に移る。月称は「有限」を消滅（vināśa）、「無限」の理由を「別の趣へ行くこと」(gatyantaragamana) と説明している。彼はこの世間が衆生世間であることを前提とする。

17　何を以っての故に―第二六、二七偈―

彼受五蘊者　云何一分破　一分而不破　是事則不然（二六）

kathaṃ tāvad upādātur ekadeśo vinaṅkṣyate/ na naṅkṣyate caikadeśa evaṃ caitan na yujyate//（二六）

先ず始めに、どうして取得者の一部分は消滅し、一部分は消滅しないのであろうか。しかしこれはこのようには妥当しない。（二六）

受亦復如是　云何一分破　一分而不破　是事亦不然（二七）

upādānaikadeśaś ca kathaṃ nāma vinaṅkṣyate/　na naṅkṣyate caikadeśo naitad apy upapadyate//（二七）

次に、そもそもどうして取得の一部分は消滅し、一部分は消滅しないのであろうか。これもまたあり得ない。（二七）

T訳や羅什訳で顕著であるが、前偈の取得者を後偈は取得に変えただけである。龍樹はこの二偈では yujyate と upapadyate を同義語としている。Tや羅什は両者を yujyate の訳語 rigs so/、「不然」で統一している。

【無畏釈】 —第二六、二七偈—

〈先ず、取得者〉はいかなる論理によって〈一部分は消滅し、一部分は消滅しないのであろうか。〉恒常で不恒常であることはない故に、先ず〈これはこのようには妥当しない。〉〈また取得〉もどのようなあり様で〈一部分は消滅し、一部分は消滅しないのであろうか。〉恒常で不恒常であることは決してあり得ない故に、〈これもこのようには妥当しない。〉

このように事物が二つの本質をもつものであることはあり得ない故に、それ故に世間は有限でもあり無限でもあるという〔見解〕もあり得ない。

【解説】 羅什は「何を以っての故に」を冒頭に加え、この二偈が第二五偈の理由を述べるものであることを明説する以外は、『無畏』註を簡略にしているだけである。清弁も前に触れたように「どういう理由でか」を偈前に加える他は、この二偈の各々に「〔四句分別の中の第一と第二句の〕二主張（pakṣa）の際に説いた推理によって否定されたからである」とするだけである。月称は一部分の消滅と他部分の不消滅の矛盾を強調し、取得者が自我であることから、五種の関係にまで言及しているが、内容は変らない。

18　今、当に非有辺非無辺の見を破すべし—第二八偈—

若亦有無辺　是二得成者　非有非無辺　是則亦応成（二八）

antavac cāpy anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi/　siddhen naivāntavat kāmaṃ naivānantavad ity api//（二八）

さらにもし有限でもあり無限でもある共（両者からなるもの）が成立するならば、成立するとき、有限でもないし無限でもないという〔第四句〕も必ず成立するであろう。（二八）

叶本は第一八偈のｃｄと同文と解して sidhyen na ... とする。Ｔはそれを支持する。これを採るべきである。Ｔはｄの ity api を欠くので、「有限でもないし無限でもないものは必ず成立するであろう」となる。羅什も「非有非無辺も是れ則ち亦た応に成ずべし」と訳す。

【無畏釈】 今や次に、世間は「有限でもなく無限でもない」という〔見解〕もあり得ない。どういう理由でか。答える。――第二八偈――

〈もし有限と無限というこの共が成立するならば、〉それよりして〈有限でもないし無限でもない〉というこ〔の見解〕も〈必ず成立するであろう。〉〔そうで〕あれば、有限で無限というこの共が成立しないので、それ故に有限でもないし無限でもないというこ〔の見解〕も成立しない。

このようにこの考察によって後際に関する有限（有辺）と無限（無辺）等の四〔見解〕はあり得ない。

【解説】 この偈文は第一八偈の恒常と不恒常を有限と無限に変えただけで、構文は全く同じである。『無畏』の註釈でも、偈前の「今や」以下の一節と偈後の最後の「このようにこの考察」以下の一節を除くと同じ入れ替えをしただけである。

羅什の第一節は彼独自の四句否定の論理、有辺、無辺等の四句を順に矛盾（相違）によって定立する。第二節は『無畏』と同じであるが、第四句が第三句と相待的であることを論拠としていることを明確にしている。

清弁は抽象的に（一）「それら（第三句・有限・無限）の否定によってこのようなもの（第四句）が成立するからであるし、それら同様これも説き難いからであるというのが趣旨」だとする。観誓は「自我（私）は別の未来世にありもしないし、なくもないという見解の依り所（観誓は自我の有無の見解を根拠として有限無限の見解が説かれたと解釈したのか）によって、世間が有限でもなく無限でもないというこの見解も存在する」。（二）「不共は共が成立するとき成立するが、共が成立しないので不共も成立しない故に、また共の成立が説き難いように不共の成立も説き難いのでそのように共の本質の自我が成立しないので自我は別の未来世に存在しもしないし、存在しなくもないという見解の依り所が成立しないので、世間が有限でもないし無限でもないという見解はあり得ない」と註釈する。

月称は偈を反語と解釈し、否定の対象である有限と無限の共という事物が存在しない、即ち対象が否定されたので、第四句・不共の有限でないし、無限でないという否定も存在しないことが説かれたとする。

19　復た次に―第二九偈―

一切法空故　世間常等見　何処於何時　誰起是諸見（二九）

atha vā sarvabhāvānāṃ śūnyatvāc chāśvatādayaḥ/　kva kasya katamāḥ kasmāt saṃbhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ/（二九）

或いはまた、あらゆる事物は空であるから、恒常等のどのような見解が、何処に、誰に、どういうわけで、存在するであろうか。（二九）

【無畏釈】　―第二九偈―

《〈或いはまた、勝義としてあらゆる事物は空であるから、恒常等の見解が、いかなる場所と時間に、いかなる事物に、いかなる見解が、いかなる理由で存在するであろうか。〉場所と行為者と見解と因が生じない故という趣旨である。》

【解説】『無畏』はcの（一）kvaを場所と時間、（二）kasya（誰に）を事物（bhāva）、（三）katamāḥ（どのような）を見解、（四）kasmāt（どういうわけで）をどういう理由で（kasmāddhetoḥ）とする。清弁は「勝義として」と限定した上で偈を繰り返した直後に、（一）場所（yul）、（二）行為者（kartṛ）、（三）見解、（四）原因（hetu）を挙げる。月称はすべての事物は空であるから、（一）すべての事物の中にないのに対論者がそれを存在すると妄想して恒常等の見解を生じ中観派がそれらの見解を否定する所縁（ālaṃbana）に、（二）空であるすべての事物の外にある（と関係のない）事物（bhāva）か人（pudgala）に、（三）すべての事物と関係のない恒常等の見解が、（四）その形象・表象（nimitta）から現に生じている恒常等の見解を我々が断つであろうところのすべての事物と関係のない見解の生起の原因である所縁の形象（utpattikāraṇam-ālambananimittam）によって、とする。羅什は（一）処を土地、時を日月歳数、（二）誰を人、（三）是を諸見の体とし、見解の自性を多面的に説明して否定している。

羅什で注目すべき点は、彼が第二八偈までを『無畏』と同じく声聞法による否定としながら、この偈を大乗法の立場としていることである。フェッターがこの偈を除くことを提案しているように、確かにこの偈はかなり唐突で、この章の結論を述べているのではあろ

うが、それだけに尽きない思想上の断絶というか飛躍があって違和感を覚える。それを感じとった羅什の見識を改めて見直す思いがする。もしこの章が龍樹の青年期の習作であるならば、或いはこの偈は後に『無畏』、羅什以前に付加されたと考えることもできなくはないであろう。註釈者たちは勿論この偈が本来在ったことを疑ってはいないが、清弁はこの偈を「勝義として」と限定して、羅什と同じ解釈をしている。月称も前偈までを影像のような世俗の取得者や取得を認めた上での見解の否定とし、この偈をすべての事物の自性の無取得による見解の否定とする。

20 ―第三〇偈―

瞿曇大聖主　憐愍説是法　悉断一切見　我今稽首礼（三〇）

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ sadharmam adeśayat/ anukampām upādāya tam namasyāmi gautamam//（三〇）

慈しみによってあらゆる見解を断つために正法を説かれた、かのガウタマ（gautama）に私は礼拝したてまつる。（三〇）

【無畏釈】　―第三〇偈―

〈慈しみによってすべての見解を断つために正法を説かれた〉仏世尊、まことに稀有で不可思議で無比で量り知れない方で、〈かの〉ガウタマと同じ一族の方に〈私は礼拝したてまつる。〉例えばナンダ（ディ）カ菩薩のように。

【解説】　ガウタマをTはgotamaと音写する。最後に例示された菩薩名はnandakaḥ（Mvy, 1042）、nandikeśvaraḥ（Mvy, 3163）、sudarśana-prītikaraḥ（Mvy, 3420）、ガウタマの一族の一人か。ただし仏護にない。後代の付加か。羅什訳は一切の見の説明以外は、『無畏』による。『無畏』はガウタマを神話の中の聖仙とし、釈尊を同姓の者とするようである。清弁も月称もそれを受け継いでいるが、羅什は採らない。清弁はこの偈の各々の語句に註釈を加えているが省略する。月称で注目すべきは、彼が前の第二九偈で第二七章は終ったと解釈し、その後に前章までと同じように教証（この章の場合は『稲芋経』）を提示している点である。しかもその教証の最後が、弥勒菩薩の説法の法座から声聞の代表である舎利弗が聴法して歓喜し、退席した、で終っているのは、『中の頌』が声聞を教化するという意図と内容であることを暗示し、この偈でその『中の頌』が終ったことを象徴的に示しているように思われる。さらに重要なことは、彼がこの帰敬偈の扱いに苦慮したであろうことである。彼はこの偈を第二七章と切り離し、この論の冒頭の帰敬偈と結びつけ、八不の縁

起が正法であり、釈尊は大悲によって正法即ち、空なる縁起を説かれたと解釈していることである（彼が、冒頭の八不を説く帰敬偈を第一章の「縁の考察」から切り離しているのも、このことと関係するであろう）。ここにも彼の大悲即空の思想、空の思想は大悲の全現のためであるという立場が貫かれている。

中論 解題 下

五　漢訳『中論』における羅什の思想

(一)『中論』の訳者　羅什

羅什は今日の中国の新疆ウイグル自治区である東トルキスタンの西部にある亀茲・クチャの地に三五〇年に生れ、長安で四〇九年に亡くなったとされている。母はクチャの国王の妹ジーヴァ（Jīva）で、母の名とインド人の父 Kumārāyana（鳩摩炎）の名を取った Kumāra-jīva、鳩摩羅-什を正式の名前とする。

彼は少年・青年時代は東トルキスタンの大国であったクチャの国王の甥という恵まれた環境の下で、際外れた天賦の才能を十全に開花させた希有の栄光に輝いた天童・才子であった。しかしその成功は母親の影響なしでは考えられない。彼女は聡明で情熱的で堅固な求道心の持主であったようである。羅什が五歳の時に彼女は出家し、二年後に正式に比丘尼となると七歳の羅什も出家したという。九歳の時に羅什は母と共にカシミール（罽賓）に留学した。当時クチャにはインド語や梵語を用いていた寺院もあったとのことであるし、母のジーヴァは結婚によっても梵語を習得したとのことである。インド圏ではインド全域の共通語の位置を英語によって取って変られる前は梵語であったと聞いたことがあるが、そのことはクチャなどの西域地方でも同じであったであろう。天才羅什も九歳の時には梵語に通暁していたという。カシミールへの道は中国人の求法僧の旅行記では断崖絶壁と激流の厳しい峡谷の一歩踏み誤れば確実に死に至る危険な難路であった。多くの従者に護られ支えられた旅であったであろうが、決死の覚悟の旅行ではなかったかと思われる。時にはクチャなど地元の人には比較的安全な通路の知識があったのかなどと空想したこともあった。どの道を通ったのかは明らかでないと

いうが、そんな秘密の道などあるわけはないであろう。古代人の死生観がどのようなものであったか思いも及ばないが、熟年の中国の求法僧よりも三〇前後の若い女性や一〇歳に満たない少年は却ってしなやかに危険に立ち向ったのではなかろうか。

カシミールを留学地としたのはカシミールがクチャなどを含む東西トルキスタンの文化の中心だったからであり、クチャで盛んに行われ、羅什母子が学んできた説一切有部の本拠であったからだという。当時インド本国はグプタ王朝の時代であったが、羅什母子の視野の外にあったようであるとのことである。カシミールで羅什は、罽賓王の従弟で諸国にも知られた名徳の説一切有部の大学者であった槃頭達多（Bandhudatta）の教えを直接受けることになった。クチャ王の甥でもあったからであろう。学習は阿含等の暗誦であったという。五〇年程前のことになるが、インドのベナレスで、ヴェーダとか六派哲学といったインドの古典を伝統的な方法で教授するサンスクリットカレッジでは午前中に一、二時間かけて教師（師匠）が一、二頁、梵本を音読し、次に梵語で順にその文を説明する。学生（弟子）が聴きながら質問すると教師が梵語で答える。問答を重ねてその日の分を最後まで解説すると、学生は午後に寮の部屋や廊下、時には中庭をゆっくり歩きながら繰り返し何度も暗誦することが日課であった。羅什も同じような方法で暗記したのであろう。一日一、二頁、一年に二百日学んだとしても三年もすれば、テキストと同じ語彙、語法、同じ語義で説かれている諸経論を自学自習することができるようになる。羅什も有部の論書全体の自学自習の自信がついたであろう。母子は帰国の途につく。しかし帰国の途中で彼らはカシュガル（疏勒）に一年程滞在し、羅什はその間にアビダルマを本格的に研究し、同時にヴェーダや五明等のインドの外典をも学んだという。特筆すべきは疏勒滞在中に羅什の生涯を抜本的に一変させることになった運命的な出会いがあったことである。大乗との出会いである。疏勒にいた嘗つて莎車の王族であった須理耶蘇摩（Sūryasoma）という大乗の学者との出会いである。蘇摩は『弘道広顕三昧経』の原梵本を羅什のために講読したという。こうして羅什は小乗を鑰石に、大乗を仏教の真の教え、金に喩えて大乗の研究と教授の道を選ぶことになった。亀茲王に国の西境にある温宿まで出迎えられて帰国し、羅什は栄光に包まれた少年期を一先ず終え、その後はクチャにあって大乗の研究と毎年行なわれる法会では諸国の王などに大乗を講演し続けたので、大乗の研究者としての名声は遠く中国の中原にまで広く喧伝されるに至ったという。

その時機、折りも折り、中国の仏教界では道安を中心に格義仏教に限界を感じた学僧や研究者には正確で明確な仏典の訳本が仏教研

究に不可欠であることが痛感されていた時代であり、政治的には前秦の苻堅が華北を統一し、西域経略に移ろうとしていた。彼は道安の願いを聴き入れて、羅什を中国に連れてくることをも目的の一端に加えて、同族同郷の呂光に西域遠征を命じた。呂光は西域の大国であったクチャを征服し、夥しい財宝と共に羅什を伴って帰国の途についたが、中国の国内が乱れていたので、涼洲の姑蔵に留まり、その地で独立国家を建国した。羅什は三六歳から一六年間この呂家の国家、後涼に留められ、専ら占卜者・神異僧として政治軍事を占う顧問として重用されたという。彼が『中の頌』第一八章第九偈の「実相の相」である「他に依らない」を他の註釈者と全く異った「外道は神力を現じて、…乃至〔外道〕変身して仏に非らざるを知らずと雖も」云々（書き下し本文四六―四七頁参照）と解釈したのはこの神異僧の面が表に出たのではなかろうか。しかしこの一六年間は羅什にとっても中国の仏教界にとっても決して空白の時間ではなかった。羅什はこの間に中国語（漢語）を習得し、羅什から学ぶために姑蔵に来た僧肇（達）から中国の古典等を学び、彼自身も大乗経典の研鑽を積んで、自ら漢訳への準備を整えることになったからである。

中国では前秦を破った後秦（姚秦）の姚萇も羅什の招致を願っていたが、その願いは子の姚興（在位三九四―四一六）によって叶えられた。四〇一年九月に後涼が降伏すると、羅什は同年一二月二〇日に長安に入る。姚興は儒教の徳治主義によって国を治めたが、それは国力が強大でなかったからだとのことである。姚興の属する羌族の伝統なのか、戦乱の時代であったからか、姚興は仏教に深く帰依していたという。かくして羅什は五二歳から六〇歳で亡くなるまでの約八年間、人生で最も円熟した時期を、国家事業という翻訳者、宣教者としては考えられない恵まれた環境の下で充実した人生を送ることになった。もし一〇年若かったら、中国への招致がなかったかも知れないし、一〇年年上であったら姑蔵で空しく人生を終えたかも知れないし、一六年間姑蔵に留められなかったら、中国に来ても漢語に暗く、時が熟していなかったから一翻訳僧、一三蔵で終ったかも知れない。歴史の大きな流れと羅什という一個の人間の流れとが一致して花開いたこの八年には奇跡などと簡単に言い括ることのできない運命的なものを感じざるを得ない。翻訳と教授は逍遥園や長安大寺に五百人余の、時には二千人に及ぶ中国内の優れた学僧に援けられもし教育もしたという。恐らく羅什が説くと近くで聴法した者から波紋が拡がるように全国の学僧・修行僧に伝えられたのであろう。訳された主要で著名な大乗関係の経典と論書は次のようなものである。

『坐禅三昧経』　四〇一年一二月―四〇二年一月五日訳了。この経を最初に訳したのは中国の修行僧の強い要望によるものであったようで、羅什は禅観・禅法には余り関心がなかったようである。その点では龍樹も同じであった。

『阿弥陀経』　四〇二年二月

『大智度論』　四〇二年―四〇五年一二月

『大品般若経』（『二万五千頌般若経』）　四〇三年四月―四〇四年四月二三日

『百論』　四〇二年…中断…四〇四年

『維摩経』　四〇六年（『法華経』の前）

『法華経』　四〇六年夏

『小品般若経』（『八千頌般若経』）　四〇八年二月六日―四月二〇日

翻訳年代の不明なものには『金剛般若経』や肝腎要の『中論』も含まれている。『中論』は羅什が特に重視し、姑蔵時代、否それ以前に既に（試）訳され、最後まで公刊されなかったからだということである。『維摩経』と『法華経』を一年で訳し、『小品』に至っては二月から四月までの僅か三箇月で訳し終えたという。このことはそれまでに具体的に細部まで訳文が固められていたことを示すのではなかろうか。この項の羅什の生涯については専ら『羅什』に依った。

(二)　羅什の諸法実相論

羅什は『中論』の第二五章までは諸法実相を主題とすると解釈している。諸法実相を直接取り上げて集中的に論じているのは第一八章であるが、彼は後期『中の頌』の最終結論を説く第二五章の最後の偈の註釈で、梵偈ａｂの「あらゆる認識が寂静し、戯論が寂静し、安穏である」に、「六十二の邪見は、畢竟空の中に於いて皆不可得なり。諸の有所得は皆息み、戯論は皆滅す。戯論の滅するが故に、諸法実相に通達して、安隠道を得」と註釈して、六十二見（羅什は一切の見解を五見や六十二見とする）の否定が戯論寂静で、戯論寂

静こそが諸法実相をはっきりと悟り（通達）、安穏な悟り（道）を得ることだとする。その上で彼は「因縁品より来、諸法を分別し推求するに、有も亦た無く、無も亦た無く、有無も亦た無く、非有非無も亦た無し。是れを諸法実相と名づけ」と説き、如性（tathatā・如）、法界（dharmadhātu・法性）、実際（bhūtakoṭi）、涅槃を諸法実相の別名だとする。このことは龍樹が第一章から論じてきた事物や範疇の自性の否定がすべて、分別されたそれぞれの事物等（法）の実相であると彼が理解していたことを示す。こうして彼は偈のcdの「法は何であれ、何処においても、誰に対しても仏は説かれなかった」を「如来は、人の為めに涅槃の定相を説く時も無く、処も無し」と章題に合わせて涅槃の定相とするが、諸法実相である涅槃に定相・自性はない。そこで羅什は「如来は涅槃、〔即ち一切法の〕定相を説く時も処もない」諸法の実相を、偈の前半で「諸の有所得は皆息み、戯論は皆滅す」と説かれたのだとする。

このように二五章がすべて諸法実相を説くということは、各章の結論を説く最後の偈の註釈だけでなく、註釈の中で折に触れて諸法実相に言及していることからも明らかである。第五章で龍樹が有無を見る者は見られるべきものの寂静と安隠を見ないと直前に述べた第二五章の「取得寂静、戯論寂静、安隠」を論じると、羅什は「未得道の者は諸法実相を見ない」とし、「法の生ずるを見る時には之れを謂いて有と為し、相を取りて有と言う。法の滅するを見る時には、之れを謂いて断と為し、相を取りて無と」戯論すると偈を解説し、智者の場合を加えて、「諸法の生ずるを見て、即ち無の見を滅し、諸法の滅を見て即ち有の見を滅す」とし、一切法に於いて見られるべきもの（所見）があっても幻や夢のようなものと見ると、他の箇所に見られない諸法実相を見るという積極面が補足されている。

第七章では龍樹が有為の三相の生住滅が幻や夢やガンダルヴァ城のようなものだと結論を下すと、羅什はその教えの言説が戯論でなく諸法実相であることを補説して、凡人は生住滅に執着するので、賢聖は彼らの執着する生住滅という言葉（名字）を用いて教えを説くが、同じ言葉を使っても心に執着がないから全く異なると説く。この見解はインドで清弁や月称の否定の方法の問題とからむ羅什の見解の一端を示すものとして注目すべきであろう。「ガンダルヴァ城の如し」を彼は彼の実体験を交えてであろう、「乾闥婆城は日出づる時に現じて而も実有ること無きが如し。但だ仮に名字を為すのみにして、久しからずして則ち滅す」と解説する。これは『般若経』以来の幻等の比喩の意味を説いていることになる。要は「凡夫は分別して有と為し、智者が推求すれば則ち不可得なり」に尽きる。

このように仔細に検討すれば他にも諸法実相に関説する箇所は多々あるが、第一八章に集約的に説かれているのでこれ以上は省略す

る。ただ最後に龍樹の中観思想の根幹をなす輪廻即涅槃を羅什が如何に重視したかについて簡単に触れておく。龍樹は第二五章で、涅槃された如来は有無等の四句分別といった戯論を越え（第一七偈参照）、輪廻の現世におられる如来も同じく戯論を越えておられる（第一八偈参照）ことによって輪廻と涅槃には区別が全くないことになることに導き（第一九偈参照）、さらにそのことから、世間や宗教で一般に認められている輪廻を前際、涅槃を後際とする「前後際の分別」（pūrvāparakoṭikalpanā、月称による）があり得ないことに導くと、一転して羅什が六十二見とする「涅槃された如来や世間の無限や恒常等の見解」が成り立たないことを論じて、取得と戯論の寂静である仏の不説に導く。

　龍樹は輪廻と涅槃の同事性を「束縛と解脱」を主題とする第一六章の最後の二偈で修行者の主体的実現として取り上げている。先ず第九偈で「「我執のない（anupādānaḥ）私は涅槃するであろう」「涅槃は私のものであろう」という把握がある者達には〔我執がない私という〕大きな把握がある」と説いて龍樹は修行者の陥る陥穽が脱出し難い深坑であることを説く。羅什はこれを平明・簡潔に「「我れ我執（受・取）を離れて涅槃を得ん」という念を作さば、是の人は我執のために縛される」と解説するだけである。龍樹はそういう訳であるから「涅槃が有ると増益せず、輪廻が無いとも損減しないところ、その場所ではいかなる輪廻、いかなる涅槃が分別されようか」（一六・一〇）という結論を下す。

「涅槃する」とか「涅槃は私にあるであろう」という意識は涅槃の存在の把握でもある。涅槃の把握の裏には輪廻の消滅・無化の把握があるが、それらの把握こそが束縛であって、解脱への道を塞ぐ大きな把握・執着である。龍樹はそのような把握こそが真の解脱とは逆倒した顛倒であって、真の解脱は、涅槃の増益、即ち涅槃はあると把握することもないし、輪廻の損滅である輪廻はないという把握も無い場所であり、従って「いかなる輪廻もいかなる涅槃も思惟（分別）されることはない」と説く。それに対して羅什は、「生死を離れて而も別に涅槃有るにあらず」（一六・一〇ａｂ参照）を諸法実相という勝義（実相の中でも特にその勝義とも取れる）そのものであるので、生死とは別に涅槃があるとは説かないので「「これは生死」「これは涅槃」と言わない」とする。彼はその教証として「涅槃即生死、生死即涅槃」と説く経を挙げる。この引用からも窺えるように彼は偈の「思惟・分別される」（vikalpyate）を輪廻と涅槃の区別という意味を込めて解釈していたようである。

戸田宏文氏の「維摩経・羅什」によると、羅什は『諸法無行経』のチベット語訳の偈「衆生の自性は即ちこれ菩提なりと説かれる。菩提の自性は、一切衆生であって諸衆生と菩提とは不二である」を「衆生即菩提、菩提即衆生、菩提衆生一」と訳しているとのことである。この経典はチベット訳の衆生の自性、菩提の自性から見て心性本浄思想を説いていると考えられるが、そうであれば、羅什はそれを龍樹の同事性の論理を説く経典に改めてしまっているように見える。そのことは『維摩経』の場合にも見られる。羅什訳「菩薩品」(VKN, p.140, 1.8) の「[仏の] 悟りは一切衆生の随覚（追体験）である」(sarvasattvānubodho hi bodhir)（チベット訳は「一切衆生の随覚 (rjes su rtogs pa) が悟りである故に」）を羅什は「一切衆生即菩提相」とし、「諸仏はそれら (te, de dag gis)〔一切〕衆生を涅槃に入った（寂静した）、本性として涅槃したもの (nirvāṇaprakṛtikāni) と見る」を「諸仏知一切衆生畢竟寂滅即涅槃相、不復更滅」と訳している。ここでも羅什は衆生と菩提の別異性を撥無し、衆生を涅槃を本性としている者とするという心性本浄思想を排除して衆生即涅槃であり、滅しない、涅槃することがないと明言している。このような羅什の経文の解釈から、戸田氏「維摩経・羅什」には「羅什の思想の根底に「衆生即菩提、菩提即衆生」という自覚がある」（四三四頁参照）とされるが、この指摘も羅什の実相論が龍樹が『中の頌』で説いた輪廻と涅槃の同事・同時性を中核とするものであることを示すし、塚本善隆氏は羅什は龍樹等の論理的な思想書の宣教を自らの使命としていたとされる（「羅什論」三五六頁等参照）が、このような経典の訳にもその使命感が垣間見られるであろう。また上述の第一六章末で羅什が教証として挙げた「涅槃即生死、生死即涅槃」と説く経典というのは、羅什訳の『維摩経』等を指すのであろう。

『無畏』は第一八章の冒頭で、真実在の相 (tattvasya lakṣaṇam) は何か、真実在の証悟の方法は何かを問い、相は自我 (ātman) と自我のもの (ātmīya) を離れることで、証悟法は理論を先とする考察であると答える。羅什も同じ問答法を藉りて、対論者の問いを中観思想は「諸法が尽く畢竟空で無生無滅である」ことを諸法実相というのであるから、「云何にして入るや」、どのようにしてそのような空で不生不滅な諸法実相に悟入することができるか、に改め、悟入法は『無畏』が真実在の相とする「我と我所を離れること」を実行する（我等の著を滅する）ことによって、一切法の空・無我の慧を得ることとする独自の見解を説く。

こうして『無畏』は龍樹が偈を、理論を先とした観察が「どのようになされたか」を具体的に順に説かれたものと解釈する。羅什は

「どのようにして諸法の無我を知るか」という問いの解答とする。

第一偈で龍樹は自我と五蘊とが同一ならば無生滅、別異ならば、五蘊の相がないものになるというディレンマによって自我を否定するのに対して、羅什は論理学の知覚と推理と比喩量と聖言量の四認識手段（信・pramāṇa）によって否定する（書き下し本文三七―三九頁〔三　羅什の傍論〕参照）。このように「自我が否定され存在しないとき、自我のもの（我所）もあり得ない。我も我所も寂静しているので、自我意識も自我のものという意識もない」（一八・二）と龍樹は説き、羅什は「八聖道分を修習して、我と我所との因縁を滅する故に」を加えて、自我意識等の無という結論を羅什は肯定的に「無我の智（註釈では「無我と無我所の決定の智慧を得ること」）」に改めている。こうして羅什は龍樹と訣別する。

第三偈で龍樹は自我意識と自我のものという意識のない者にまで自我がないことを押し拡げ、徹底し、そういう二種の意識のない者も存在しないと、自我の否定が否定の否定である絶対否定であると説き、「そういう存在しない者、無我の者を見る者は何も見ない」という結論を下す。一方「無我の智を体得する」と第二偈を改めた羅什は、第三偈をそのような「無我の智を得れば、是れ則ち実観と名づく」とする。註釈では彼は凡夫が実を見ることができないのは我（自我意識）と我所（自己のものという意識）によって智慧の眼が妨げられているからであるが、それに対して無我と無我所（我と我所との意識のない者）は世俗は言うまでもなく、勝義としても認識されない（不可得）が、そういう二意識のない聖人は煩悩を滅しているので、真に諸法を見る、即ち諸法実相を見ると解説する。実観とは諸法実相を観察し、明らかに見ることである。

羅什は第三偈の前半で梵偈とは全く異なる彼の無我観を開陳すると、それに付け加えるべき何ものもないことを示すかのように、第三偈cdで「無我の智を得れば、是の人は希有と為す」と述べる。註釈では何も解説していないことからも明らかなように羅什訳のこの第三偈のcdは第三偈を満たす単なる埋草であろう。

第三偈を聖人が「諸法実相を見る」ことを説くと解釈すると彼は次に第四、五偈を「実相の法は是くの如し」と総括して、実相がどのようなものであるかを説いた偈であると解釈する。この二偈を『無畏』は順に有余涅槃と無余涅槃というアビダルマの範疇で誤って解釈したが、それを正すためもあってか羅什は形の上では順序を入れ替えている。第四偈では「我と我所が滅したとき四取が滅する」

までは龍樹と同じであるが、続く龍樹の「取（十二支の第九支）の滅によって生（第十一支・janman＝jāti）が滅する」を羅什は「無量の後身（第十支・生存（有）＝五取蘊＝身）も皆滅す」と改めているだけであるから、龍樹さえも羅什と同じくアビダルマの無余涅槃を説いているように見える。しかし羅什がここで無余涅槃が説かれたと解釈した涅槃はアビダルマの説く時間的に輪廻の後にくる涅槃ではなく、諸法実相即涅槃という中観思想の涅槃である。諸法実相は真理とは異なり、様々で、羅什は後述するように声聞の実相や大乗の実相が別々であるとする。彼はここでも二種の実相である涅槃が説かれたと解釈したのであろう。

羅什は第五偈で有余涅槃が説かれたと解釈する。彼は偈の「解脱」を註釈では心解脱とする。心解脱は慧解脱と対をなし種々に解釈されているが、ここではただ有余、即ち身体が残っているが涅槃であるのは心が解脱しているからであるといった程度の意味であろう。しかしこの第五偈では、生・業煩悩・分別の根拠の戯論が、空性において滅するという中観思想の諸法の実相を説いているのであるから、有余の語義に縛られない実相である涅槃である。

第六偈で龍樹は仏の教えに我と無我と非我非無我の三種があることを説く。第三の教説を加えたことは彼が自己の主張も仏説であると主張しようとしたからであろう。羅什は第三の非我非無我を仏説でなく、訳偈では諸法実相の事実であり、註釈では仏が説いたのではなく、諸法実相において無我無非我であるとは「我・非我を説かない」、沈黙であるとする。従って我と無我の教説は実相論の立場では意味はなくなるが、羅什は仏の一切智は対機説法の智（道種智か）でもあると有我と無我の説法の対告衆をインドの学派等を用いず、「我有り」と説くのは「心の未だ熟せざる者」（宗教的要求のない信解の心のない者）は、「未だ涅槃の分有らず」（涅槃を得る因を欠く一闡提）、「罪を畏るることを知らず」（快楽主義のローカーヤタ）と解り易く説明するのは中国の門弟を慮ったからであろう。無我の教えの対告衆として彼は「布施・持戒等の福徳有りて生死の苦悩を厭離し、涅槃の永滅を畏る」者とする。輪廻を離れようとするが、離れた後永遠の虚無に帰することを畏れる者とする。輪廻から離脱しても自我はその後も永遠に存在するという恐怖は、絶滅への憧れなどと評される声聞乗の修行者の恐怖であろう。羅什の解説の奇妙なことに有我・無我を説きながら、同時に「得道の者有りて諸法は空にして但だ仮りに名づけて我有るのみと知らば」、換言すれば、中観思想の立場に立つ者に仏が我を説いても咎無しとか、「得道の者は無我を知りて断と滅とに堕せざるが故に無我と説くも咎無し」と、仏がこれらの人々に有我や無我を説いても謬りにならないと

説いている。他に羅什は龍樹が触れていない第三句の我非我を加えて、「諸法は但だ因縁和合して、生ずる時は空にして生じ、滅する時は空にして滅す」ので「無我と説き、但だ仮りに名づけて有我と説く」という。これは中観思想の世俗の言説の立場で、その実相が無我無非我だというのである。

このように羅什は偈にない「無我と説き、但だ仮りに名づけて有我と説く」という第三句の仏説を加えているが、それと関連して彼は次に「無我は実（真実・事実）であり、世俗（世間の慣行・世間の言説・営み）としては我有りと語ると考えてもよいのではないか」という問いを設けている。この見解は仏教が異教の有我論に対して無我論の立場に立って鋭く対立していたというインドの一般的な状況を反映したもので、仏教者が無我と現実の有我の営みとに整合性があることを勝義と世俗の区別によって示そうとしたものであろう。そういう意味では仏教全体が直面している根本的な問いであったとも言えるであろう。羅什が傍論としてこの問答を加えた所以である。羅什は無我は我というもの（法）を否定することであり、否定の対象である我は決定して認識され得ないもの（不可得）に確定されている。従って否定の対象の我がないので無我もないと答える。要するに彼は無我無非我の第四句によって第三句の我もあり無我もあるという見解を否定して無我もないことを説く中観思想こそが真の仏教だと主張する。彼は無我があることは我の断絶があることであり、無我というものへの執着を生ずることになるという理由を挙げ、我があってもなくても菩薩行はあり得ないという趣旨の『般若経』（出典不明）を引用する。

この傍論の後で羅什は第六偈の註釈で結論として「仏は我と非我とを説かず」、梵偈はただ「仏は我もなく無我もないと説かれた」という第三の仏の教説である中観の立場を取り上げて、「我非我と空不空を説かないならば、仏の教え（法）は何を説くのか」と問い、それの解答が第七偈であるとする。彼は第七偈の註釈の冒頭で「仏は諸法実相を説く」と断定的に説く。言うまでもなく羅什は龍樹がこの偈で始めて唯一度だけ dharmatā（法性）という概念を用い、それまでの六偈では真実在を表示する術語を用いていないことも、さらに『無畏』が註釈の冒頭から tattva（真実）という語を用い、それを龍樹が『中の頌』で真実在を一般的に示す術語として何度か用い、この章でも第九偈で tattvasya lakṣaṇam（真実在の相）で用いているものであることを知っていたことは言うまでもないであろう。この章の『中論』の註釈は冒頭の極く一部以外は羅什自身の註釈であって、『青目釈』・『無畏』の訳ではないが、『無畏』が真実在を

tattvaとしたのに対して、羅什は章冒頭の『無畏』の意訳と認められる部分でさえも『無畏』のtattvaを諸法実相に改め、上述のような諸法実相論を展開している。ここで羅什が「仏は諸法実相を説く」と改めて断言したのには、自己の実相論が龍樹の真実在観であることをこの偈が保証しているとでもいう思いが込められているように思われる。

彼は偈の「言語で表現されるべきものが消滅し、心の対象の境界が消滅する」を註釈では「語言の道無く（註釈の最後では有名な言語道断と表現する）、諸の心行を滅す」と訳す。言語道断は特に説明するまでもないと考えたのであろう、特に心行所滅を論じる。実相への悟入を目的とする修行道を重視するからであろう。彼は先ず心行の心（citta）を取相（対象の表象を取ること）を補助因（縁）として生じ、取相の心は「先世の業の果報」として存在するとする。取相とは心・意識に対象の表象が現われることであり、そういう心は表象を通して法（言葉）の対象である事物を正しく認識すると考えるが、実は表象を見ているだけであって、法（対象そのもの・法性）を実見することはできない。それ故に「心行滅す」と偈で説かれたのだとする。

ここで羅什はそのことは凡夫の心については言えるが、「聖人の心は実（諸法実相）を見るのであるから、「心行を滅す」ことは矛盾するのではないか」という疑義を呈示し、聖人こそ心行を滅し、心を滅した無心であって始めて実相の自覚があることを論じる。龍樹が偈で諸法実相は不生不滅であり涅槃の如しと説いたことは、不生不滅であるので諸法実相即涅槃であることを説いたことである。羅什は寂滅（相）であることも実相即涅槃の論拠に加えている。「涅槃を滅と名づく」とは涅槃をその音写とするnirvāṇaの語義は滅であることであろう。その滅である涅槃に向うためのものであるから、「是の（心行の）滅」も滅と名づけたのだと解釈する。その上で彼は心が実有ならば中観が説く空等の三解脱門（三三昧）が無用となるし、四禅・四無色等の九定の中で心心所を滅する滅尽定を第九定とする謂れがなくなろうし、聖人は終には灰身滅智のすべてが滅無に帰するであろうといった傍証を挙げ、心が実有でないので、心行も虚妄であり、実有でないので滅すると論じて聖人は心行の滅であるとする。かくして彼は結論として第七偈cdに「諸法実相は諸の心数法を出て、生無く滅無く、寂滅相にして涅槃の如し」と、心数法即ち心所・心作用を超出して寂滅相であるとする。

羅什はここで「諸法は先来寂滅相にして即ち是れ涅槃なり」という経を論拠にして、龍樹は第七偈で「涅槃の如し」と涅槃を喩えとしているのかという問いを設けている。インドの註釈者達は取り上げるまでもないと無視しているようである。この引用経典は先に触

れた羅什訳の『維摩経』の「諸仏知一切衆生畢竟寂滅即涅槃相」といった文から見て『維摩経』とも言えるであろう（解題下、七頁参照）。羅什は法に執着する（著法の）者が法を世間と涅槃に二分し、涅槃は寂滅・世間は寂滅でないとするからだとする。この二分は生と死、輪廻と涅槃、さらに徹底すればこの論の第二四章の四聖諦から三宝に至る仏道の体系と第二五章の涅槃の分別でもあろう。龍樹はその二分を否定するためにこの二章を著述したといえよう。羅什は法に執着する者はこの『中の頌』で世間の一切法の法性は空で寂滅相と一貫して説いてきたが理解できないので、「汝が涅槃の相は空・無相・寂滅にして戯論無し」と認めていることを喩えとして、世間の一切法・諸法実相を不生不滅で寂滅であると説いたのだと答える。

羅什は第六偈の註釈では自己流に「無我無非我とも説かれた」を「非我非無我を説かず」と解釈し、第七偈では言語道断、即ち不（可）説と説くことが諸法実相を説くことだとする。そこで羅什は実際に諸法実相を人々に説き知らせる説法の方法を龍樹は第八偈で「仏の教えは一切法は実、或いは実でない、亦実亦非実、非実非非実である。これが仏の教えである」という四句説法であると説いたとする。彼はこの説法の方法は仏の方便力による衆生済度の方便とする。これだけでは仏は一切智によって衆生を観察して、彼らのために種々に説くとする第六偈と変らないが、ここでは「一切法は実〈相〉である」等と「諸法は決定相（自相・自性）がないのに、方便として四種の自性を説かれた」とする点は決定的に異なる。インドの註釈者は基本的には教育段階とする（『論理』一一七頁以下参照）が、羅什は実相への悟入という修行道に関心があるからであろう、この四句を各々禅観の境地を表わすと解釈する。第一句の「一切は実なり」は法の実性の推求の結果で、実とは平等一相の無相という勝義である。第二句は実相が現成していない、一切法は各々別々に禅観される、衆縁和合生、即ち縁起して存在しているだけであるので実でない。第三、四句については衆生の機根に基づく上中下の三品を分ち、第四句の非実非不実を観想する者を上品、一切実一切不実と諸法の相を観想する者を中品、下品は諸法の相の一部、涅槃無為法は不壊故に実、一部、生死有為法は虚偽故に不実と観想する者とする。同時に彼は第四句は第三句の実不実の否定であるという論理的関係をも指摘している。

ここで羅什は、「仏は余処に於いて非有非無を離る」と説かれていることに言及する。これは「四句を超越した真実在を中観者は知る」（この偈は BA, p.174 に引用されている）とこの第八偈が四句をすべて仏説とする見解との矛盾を指摘するものである。羅什は四

句否定を説くのは「有あり」等という四句の執着を否定するためであり、第八偈では四句は仏説であるから戯論(諦執の言葉)ではないので「仏説を聞かば則ち道を得」と四句が道(菩提)に各々直結している頓悟を説いているようにも見える。ただしそうであれば最後に「是の故に実に非らず不実に非らずと言う」が浮いてしまう(『沈黙』一七七—一七八頁参照)。

羅什は真実在(実相)の相を説く第九偈を諸法実相を得たことの証(あかし)と実相とを説くとする。彼はここでは実相(tattva)と諸法実相とは区別している。彼はインドの註釈者が「他者に依らない〔悟り〕」と解釈するaparapratyayaを訳偈では「自ら知りて他に随わず」と訳すので、その限りでは自覚を説いているとするので他の註釈者の解釈と同じと思えるが、註釈では「他に随わず」を、異教徒が神通力によって正しい道を非道である、非道を正しい道であると欺いても、自分の心(信解)を確信して異教徒の妄説に随わないし現前する仏が異教徒が変身して化けた仏であることを知らなくても、実相を信解するので、心が迷わされることがないことだとし、このことが諸法実相を得た証だとする。これは仏の言葉だからという理由で信じてはならないという仏教の基本的立場の実践に他ならないし、これは同時に(一)実相の一特質でもあろう。偈が挙げる他の特質(相)である、(二)「寂滅〔相〕」を彼は取捨すべき法が無いこと、(三)「戯論によって戯論されない(無戯論)」は寂滅相だから愛論と見論の二戯論がないこと、(四)「無分別(無憶想分別)」は第五偈の分別は、戯論より生ずという根拠付けによって戯論が無いからであるとする。(五)「多くのものでない(無別異相)」は唯偈の順序に従って列挙するだけである。

この章では要約すれば、諸法実相は空で不生不滅であることを論じていると言えるが、羅什は最後にその二相に関して実有論者が懐くであろう根本的な疑惑である(一)一切法の実相が空であるということは断滅(虚無)を認めることにならないか、不生不滅ということは恒常であることにならないかに答えたものが第一〇偈とする。従来、無戯論(一八・五)、心相寂滅・言語道断(一八・七)と言語と思惟を断つことが実相の現成であると、世俗の否定として説かれてきた実相が龍樹によって最後に積極的に「不一不異・不断不常の縁起」であることが明示されたことになる。龍樹も羅什も縁起の二つの関係項が同一でもなく別異でもないから、縁起は断滅でもなく恒常でもないが、上記の疑問を懐く者は、実相の特質(法)である空や不生不滅に執着して相を取り(解題下、一一頁の取相参照)、縁起の関係二項が別異であれば、空は無で一切法の断滅、関係二項が同一ならば不生不滅というものが自性として存在すること

になり、恒常の誤りになると考える。

羅什は実相が不一不異・不断不常の縁起であると理解することが教え導く教化の上でどのような利点があるのかに答えたものとする。この偈で龍樹は（他の註釈者も）帰敬偈で八不の縁起が仏説であると説いたが、それが単なる一仏説でなく仏説の甘露・真髄であることを説いているが、羅什はここでも修行者の実践と結びつけて、道を行ずる者がこの仏の教えに通達すれば、煩悩と戯論を滅して常楽の涅槃を得ることができるので、仏は教えの甘露味である八不の縁起という実相を説いて衆生を教化したと解釈する（甘露については書き下し本文三六頁註二参照）。

羅什は等覚者（仏）と声聞と独覚が聖人である理由を実相（tattva）の体得にあると理解したのであろう。各々に各々の実相があると説く。声聞の実相は諸法実相（dharmatā）を証得して煩悩を滅したことが声聞の実相（法）だとする。煩悩の滅を説き、分別・戯論の滅を説かないのはアビダルマの声聞像を採ったからであろう。それに対して彼が第二の実相とする「大悲を生じ無上心を発する」のは一般には菩薩の本質とされるものである。龍樹は諸法実相を戯論寂静・言語道断とするので、仏の相として大悲等を説かないが、仏の積極的な特質を強調する羅什は原始仏教で仏について、特に大乗仏教運動では菩薩について盛んに喧伝された大悲等をここでは菩薩乗ではなく大乗の実相としたのであろう。彼は梵偈の「声聞の滅尽」を「仏法の滅尽」と改め、仏法僧の三宝の二宝がない「仏が衆生を度し已りて無余涅槃に入り遺法滅尽した」状態を「先世に若し応に道を得べき者である独覚の出現の時機」と規定し、「独覚の智は遠離より生ず」を独覚が少しく生死の世を厭い離れたいという理由（厭離の因縁）を観察して、独り山林に入り、憒閙（みだれて騒々しい場所）を遠く離れて悟りを得ることを独覚の実相とする。

（三）羅什の傍論

羅什訳『青目釈』の中には註釈というよりも羅什の小論文といえる傍論が加えられている。それらの小論に共通する主題は我と身体の考察による我の否定である。先ず「本住品第九」章の第三偈に続く小論は、呼吸、視眴、寿命（jīvana）の我の証相（liṅga）によっ

て我の存在を主張するヴァイシェーシカ学派（Vaiśeṣika）の主張を否定する。羅什はここでは我でなく神と訳す。同派のātmanが神、即ち精神・心・魂に近いからであろう。彼は神が身体内か外かの二者択一による「神は身内に在る」と「身は神内に在る」という世間の慣用の言説・言語による理解があるだけで、神は身体の内にも外にも存在しないと説く。彼の説くその論拠は論理的には正しいとは言えないが、要するに神の証相以外に神は存在しないということに尽きる。これが龍樹の眼等の根や苦楽等の法より前に存在する本住・我の否定であるとする。

「観法品第一八」章の第一偈の註釈の中で羅什はニヤーヤ学派（『正理経』）などの論理学によって我を否定する。この場合も彼が我を神と訳したのは、第一偈で五蘊（身体）と即是・別異が問われたātmanは基本的に神であるからであろう。神・精神といったものは知覚（pratyakṣa・現事）、推理（anumāna・比知）、譬喩量（upamāna・譬喩）によって知られないとし、推理については詳述するが、譬喩はどのような認識手段であるかを説くだけで、神が認識されない理由は説いていない。説くまでもないと考えたのであろう。聖言量によっても認識されないことを彼は仏の教えの中に説かれていないこととする。彼は知覚や推理で知られない地獄等は仏説であるから認められるが、神（我）は四種の認識手段によって認識されないので五蘊以外に神は存在しないと結論する。この二箇所は龍樹が『中の頌』で説かないニヤーヤ学派等の我の否定である。

「観行品第一三」章の第二偈の後に羅什は量的にはこの章の半分以上になる論文を加えている。論の主題は一切諸行は空性（空義）であることを立証することである。羅什は一切諸行は五蘊であり、色等の各蘊が無自性であることを論ずる。先ず「色」蘊が人間存在の物質的身体であることと人間の一生を世間の慣用の言説である嬰児、童子、老年等の概念で理解される嬰児等が自性であれば、嬰児と童子等の色・身体は同一でも別異で一人の人間の身体の変化として成立しないし、嬰児等の身体が相続だとしても、滅しても滅しないでも相似たものでも相続はあり得ないし、自性としての身体・定色が生ずるならば、一生は無数の身体・色となろう。羅什はこのように色の自性を否定して、色・身体は「但だ世俗の言説、即ち世間慣用の身体等の言葉を以って有るのみである」という文を五蘊の全体で四回も繰り返して諸行が空性であること、さらにそれが但言説としてあることを説く。この有の強調は龍樹にはない、恐らく彼が『金剛般若経』のいわゆる即非の論理から学んだ有の肯定であろう。

第二蘊の「受」を彼は色と同じだとし、楽・苦・捨（楽でも苦でもない）の三受は水の流れの様に相似た感覚の相続であるので各々の感覚を自性として認識できないので空だとする。

第三蘊の「想」・知覚について羅什は外の名字の相（概念）に因って生ずる表象であって縁起したものであるから自性（定性）はなく、これも世俗の言説としてあるのみだとする。

第五蘊の「識」を彼は十八界説の六識とする。六根と六境に因って生ずる識は根に在るのか境に在るのか根と境の中間にあるのか、さらに別々の境を知る識は同一か別異か分別できないので自性はない。彼はさらに或る境の識が生じ已って消えた後で再度その同じ境の識が生じたとき、その二識は同一か別異か疑わしいのは、「伎人一珠を飲み込（含）んだ後で（再び口から）出し已って人に示すとき、同じ珠か疑うようなもの」とする。このような芸は恐らく羅什が幼少の時に西域地方で日常経験したことであろう。

第四蘊の「行」を最後にしたのは行が諸行で五蘊全体をも意味するからであろう。羅什は龍樹の第二六章第一偈の行を身口意の三業とする解釈に従い、浄業と不浄業のままに六道（趣）に転生するが、諸行が無自性空であるのは（不）浄行者は業の報いを受け終れば（不）浄行者でなくなるので数が減るし、再び行なえば増えるように諸行も増減するから行に決定（自性）がないからだとする。従って諸行は自性として存在するのでなく、世俗の言説として存在するのみであると説く。羅什はさらにこの世俗の言説として諸行があることから、第二四章第一〇偈の「言説に依らなければ勝義は教示されない」を「世諦に因るが故に第一義諦を見ることを得」と改めて、第二六章の十二支の順観が「行を本と為し」、逆観が第一義諦を得て、見道と修道所断の煩悩・惑い（第一三章、上巻書き下し本文一二五頁註一五、一六参照）を断つこととする。

龍樹の第五偈の要旨は我が取と別異でないとは取が我であるから実質的には取があるだけで我はないということである。羅什はそれを取は五蘊・身体であり、身体が転生によって神となり人となり、旃陀羅が婆羅門になるだけで、我は即是、即ち前世の私は現世の私と同じ我であるという主張に対する解答と解釈する。羅什は先ずそうであれば輪廻も解脱も身体だけで成立するので我は不必要であるから龍樹は「我は存在しない」と説かれたとする。ここまでは曲りなりにも偈に沿っているが、羅什は次に我が不必要どころか我こそが輪廻と解脱の主体であるという見解を想定して否定する。

この有我論では我は知のはたらき（所知）のある「知る者」であり、罪福の業の依り所（依止）であるので業という行為（作法）の行為者（作者）である。一方身体は物質（無所知）であって、我が用いるもの（所用）であり、我が在る場所（所住処）に過ぎない。羅什はこの我と身の関係を家の主人（舎主）と家屋（舎）に譬える。舎主が建築資材を用いて、自分（身体的存在）が生活するために、費用（所用）のままに建てる家に善し悪しがあるようなものだとする。

羅什は舎主の比喩が我に妥当しないと説く。先ず（一）我は作者でない。舎主は有形有触の身体存在であるので舎を自ら作るか他人に作らせる力があるので作者であるが、汝の我は無形無触であるから作る力を欠く。無形無触で所作のある事物が一つでもあれば汝の我は作者として存在するでもあろうが、しかし我が作者であるならば自ら進んで苦しいことを行なうことはあり得ないし、苦を心に強く記憶する（念）者ならば、苦を忘れずに楽しいことのみを求めるであろう。しかし我が苦を行なわなくても苦がひとりでに（強いて）生ずるならば、すべてそのものが自ら生ずることになるからである。（二）我は見者でない。これは我が所知を有する知者の否定であろう。見者が我であれば眼が色形を見るので眼が我となるし、そうであれば我は聴者等ではあり得なくなる。（三）草を刈る人が鎌を使うように我は手等を用いて行為するという見解に対して、鎌とは別の刈者が存在するが、身心諸根以外に作者は存在しないし、作者は六根の認識するところのものではないが存在するというならば、石女の児も行為しよう。（四）右眼で見て左眼でも識るので眼とは別の見者が存在すると言うならば、右手で習ったことを左手が能くしないので、手より別の作者はいない。他に羅什は他人が果物を食べるのを見て口の中に唾（つばき）が湧く（涎として垂れる）という我の相・特徴があるので我の存在を主張する者に対して、それは我の力ではなく、果物を心に強く思いつづける念力であり、人々の集りの中で涎が出たのを愧（は）じても、涎はひとりでに湧き出て自分で自由に制御できないのは却って我の無の証拠だとする。

また前の世で親であったのに今世で子である場合、我が存在するならば親子が同一の我となるという大きな誤りがあることになる。我が存在しなければこのような誤りは起らない。転生は五蘊は用（はたらき）があったりなかったりして相続し、我は五蘊の全体（和合）を我と名づけるだけで、五蘊の相続とは別の同一の定実・有自性の我はない。それ故に取（五蘊）とは別に取者（我）が存在して、取（身体）毎に我が神とか人と分別されるということは誤りである。そもそも取とは別に我があるならば我の特徴（相）を説示できる筈だが

できないのだから我は存在しない。このように第五偈には長文の註釈を施しながら第六―八偈は実質的には偈文の繰り返しに過ぎない。

六　仏護（Buddhapālita）の思想―学僧の法話―

仏護（四七〇―五四〇頃）は中期中観派といわれる時代を切り開いた思想家で、帰謬論証派の先駆者とされている。彼はチベット語訳『仏護註』のコロホンやチベットの伝承では多数の大乗の論書の註釈者とされているが、現存するものはこの『中の頌』の註釈のみであるので、これが伝承とか伝聞でない仏護の人と思想とを知る唯一の資料となる。

（一）思想史的に注目されるのは、彼が聖提婆（Āryadeva）とラーフラバドラ（Rāhulabhadra）という龍樹の直弟子の法脈を権威として認めていたと考えられる点である。例えば第一八章では聖提婆の『四百論』を七回（第三、五、六、七、一〇、一一偈の註釈内で、順に『四百論』の第一〇章第二〇偈、第一二章第二三偈、第八章第二〇偈、第一四章第二五偈、第八章第九偈、第一〇章第二五偈、第八章第二二偈）引用し、第七偈の註釈ではラーフラバドラの『讃般若波羅蜜偈』（*Prajñāpāramitāstotra*、以下『讃歌』）を引用している。彼は時に龍樹の偈よりも引用した『四百論』偈の解釈に力点を置いているようにさえ見える。引用しているということは、仏護自身の註釈が中観思想を誤りなく継承していることを示すためでもあろうが、聖提婆等の思想が龍樹の思想と同じであることを確認しているようにさえも見える。

この龍樹、聖提婆、ラーフラバドラの系譜は一般に中観の最初期の法統として認められているものである。何を論拠にこの師弟関係が承認されているのかは詳しくないが、仏護が上述のように聖提婆等を権威としていることは、この系譜が事実であることを五世紀のインドの『中の頌』の信奉者が裏書していることになろう。そういう意味で彼はいわば中観思想の正統的立場に自覚的に立って『中の頌』に註釈した最初の思想家といえよう。このことは仏護の『無畏』の評価と深く係っているように思われる（仏護の評価は解題下、

二〇頁四―九行参照)。これとの関連で注目されるのは、仏護は『六十頌如理論』等の龍樹著とされる小論を完全に無視している点である。仏護はそれらを龍樹の真撰と認めなかったのか、彼の時代にはなかったのか。因みに月称はディグナーガ批判という新しい論理学の分野の傍論で『廻諍論』を引用し、縁起の解釈では実際に『六十頌如理論』を龍樹著(cf. LVP, p.9)としている。

(二) 仏護が龍樹等を尊重するのは彼が浄心・信心(prasāda, śraddhā)のみが仏法を如実に知る鍵であるとするからである。冒頭の龍樹の帰敬偈に対する彼の註釈の中にそのことは如実に示されている。しかも彼はそれを彼自身のこととしてではなく、帰敬偈を著して仏に礼拝した龍樹自身の思いを述べるという形で表わしている。少し長くなるが全文を次に掲げる。

師(龍樹)は縁起を教示しようと願い、縁起が甚深であることを如実に見て、驚歎の心を懐き、眼は浄心より溢れ出た涙に咽び、髪の毛が逆立ち、頭上で合掌して、「如来方は法身である」という勝義を説くこの偈を読誦することによって〔仏が〕目の当りに坐っておられるように〔威儀を正した〕態度で最高の師である如来に「不滅不生…礼拝したてまつる(=帰敬偈)」という理由を先にした礼拝を行われた。

このように彼は龍樹を情熱的な激しい求道心・浄心の持主として描いている。そのような信心を描くのに、大乗経典で用いられている「毛を逆だてる」等の表現を用いている。このような文学的表現は、同じ散文の註釈でも『無畏』には殆ど見られないものである。その点については後述するが、清弁や月称には一層しばしば見られるところである。「如来方は法身である」という法身とは仏の色身ではなく、ここでも、帰敬偈の言葉・教えそのものを意味し、それが仏の真の身体であるというのであろう。その点は羅什と同じことになる。彼は龍樹が仏が目の当りに居られるような態度でこの偈・言葉で説かれた教えを読誦して礼拝することが仏に礼拝することだという。「理由を先にする」とは二偈からなる帰敬偈が八不で戯論の寂静の縁起という教えを第一偈で先に誦することが、礼拝の「理由」であるというのである。

これらは龍樹に託して仏護が自己自身の信心・求道心を表白したものであろうし、この情熱的な激しい浄心・求道心が仏護を突き動かして『中の頌』の註釈の著述に駆り立てたといえよう。

このような心情の吐露というか披瀝は、繰り返されるならば、陳腐となり、新鮮さを欠き読者に訴える力を失う。仏護は第二章の冒

頭では「あなたは〔第一章で〕この不生の論理を教えて下さったので、私の心は空性の聴聞の驚歎・感激に満たされました。ですから、どうして世間の人々が直接経験する去来があり得ないのか、そのことをお話し下さい」と、いわば調子を落している。第三、六、七、八章の冒頭では更に形式的になり、「空性の聴聞に強く引き付けられる・励まされる」とか「突き進む」というだけになっている。

龍樹自身は主としてアビダルマの存在論を否定することを意図しているから、当然反論者の主張を前提としている。『無畏』はその反論者の主張を「ここで〔対論者は〕主張する」と示す場合が殆どである。仏護にも対論者の主張とする場合もあるが、しかしいちいち挙げるまでもないが、反論でなく対論者の主張を否定する龍樹の否定の方法や理由を問う問いや、龍樹の空の立場では矛盾や誤謬があるように思えるが、その矛盾の解決策を拝聴したいという懇請に変えている問いも多いし、自分の考えを述べるように命じられて答える場合もある。これらも経典の問答を模範としているといえよう。そういう点をも含めて彼の註釈の方法は浄心の立場で貫かれているといってよいであろう。

帰敬偈の註釈で注目すべきなのは、帰敬偈の逐語的説明の直後に、先ずこの偈を経（sūtra）のようなものであって、残りの論全体——一般的にはこちらこそが論の本文と見做されるすべての章——はこの帰敬偈の註釈・説明文であるという見解である。月称が帰敬偈を除いたものを『中の頌』としている一因は、この仏護の見解を逆に捉えて採用したのであろう。仏護がこの帰敬偈をスートラに喩えていることは帰敬偈が『中の頌』の大綱・要旨を説く偈で、この偈の方が『中の頌』の本文というか、『宝性論』などのいう金剛句（vajrapada）、根本句（mūlapada）であるということになる。それは思想としては八不の縁起が仏の法身ということでもあるが、このことは同時に『中の頌』二七章全体が縁起の教示であり、縁起を説くということは不生不滅等の八不を説くことになる。彼はここで二七章の論述の順序は「ことばへの執着」によっているので、順序通りではない、と述べている。彼は『中の頌』全体を組織的に解釈することを断念している。換言すれば、この論の構成が体系的でないことを自覚していたことになる。清弁や月称の彼らの独自の論書である『中観心論』や『入中論』は一面ではこの仏護の見解を認め、『中の頌』を離れて『中の頌』の所説を体系化しようとしたものといえよう。

次に仏護は帰敬偈が主題として挙げた「縁起の教示の目的」を取り上げ、先ず「龍樹は悲そのものを体現した論師であり、愚癡の闇

によって慧眼（matinayana）を覆われた無知な衆生が様々な苦しみに苦しむのを見て、彼らを苦しみから解放するために」説かれたとする。『無畏』や羅什は主として縁起を聴聞する衆生を問題として、聴法者の資質等を論じていた。仏護はそれにも従っているが、ここで始めて説法者の教示の目的を取り上げて、説法者の資質というか本質を論じて悲を本質とする（karuṇātmaka）、即ち仏は大悲そのものであり、説法は大悲そのものの発現・言語化であるとする。これも仏護の信心の立場に呼応するといえよう。以後清弁、月称は仏護のこの解釈を受け入れている（この大悲の仏については後述する）。その大悲の仏が説く縁起の教説の目的は「諸事物のありのままの如実の姿を教示しよう」とすることであった。仏護はこのように龍樹が説かれた理由として仏によって「非如実相を見ることは束縛であり、如実相を見ることは解脱である」（出典不明）と説かれていることを教証として挙げる。この如実相を見ることが浄心・信解であり、その事物の如実相とは無自性であり、光が闇を除くように縁起の智は無明の迷い惑わしめる愚癡を除き、般若の眼によって事物の無自性を見るとき、依り所・実有性のないものに対して彼には貪欲と瞋恚が生じない、と説く。この仏護の縁起の実相観は思想的には当然のことであり、彼自身の本心を率直に語ったものと思われるが、龍樹が初期の論攷で縁起の立場に立って真実在の探求を始め、その真実在が『般若経』が説く般若波羅蜜の眼によって事物の無自性であることを明らかにすることを通して中観の立場を確立したという既述の龍樹の思想史的な遍歴を感得していたかのようである。

（三）龍樹は法性・諸法実相観を第一八章で説いている。仏護のその章の註釈は龍樹の語句や理論に従っているので、そういう意味では註釈という制約の下で解説していることになる。しかしその解釈は龍樹の論述に従っているように見えるが、実はこの箇所で説いた彼の思想に貫ぬかれていると考えられる。そこで龍樹と仏護の真実在観の微妙な、しかし決定的な相違を考察するために、第一八章の仏護註の中の必要な部分を要略して跡付ける。

仏護は第一七章の最後に、有と無という分別は常断の誤謬に陥るが煩悩業生・作者果報等が陽炎や夢のようなものであると観察して正しく説く者は、縁起が有無の見解を離れているからその誤謬から脱却していると説く。そこですべての事物は名称（仮名）として成立すると、輪廻の成立を説き、第一八章の冒頭で聴法者を常断の誤謬に導く有と無の見解が真実在でないならば、真実在は何か、真実在をどのようにして証悟するのかを教示されることを請う。それに対して仏護は最初の論項（prathamārambha）で、この章の第一、二

偈を同一の質問（aha）に対する解答とし、それを最初のārambhaと表現している。その意味は龍樹がこの章で論じた中の最初の論項というか、論題とでもいった意味であろう。因みに第二の論項は同じく同じ質問に対する解答（「答える」（ucyate）の中に含まれる第三―五偈の所説）の中で既に真実在が説かれていることとする。第一、二偈の所説を要約すれば、「内に無我、外に我の所有物の無を見ることが、最高の真実・真実の究極であり、真実の見の修習によって真実は覚られる」ということだとする。「内と外とに無我と無我所を見る」ということを彼は第二偈の註釈では自我も我所もあり得ないので、自我と我所を見ないことが見ることだとする。

仏護は真実在とそれへの悟入の方法を問うことから始めて、第一、二偈の『無畏』の読み方をそのまま採用するなど、『無畏』の解釈を全面的に取り入れているように見えるが、真実在の定義などでは全く異なる。『無畏』は真実在を「自我と我所との無・離れていること」と存在論的に定義し、悟入の方法を冒頭で一般論として「論理を先とし観察すること」とするが、第一、二偈の註釈ではその具体的な方法を論じていない。それに対して仏護は上述のように真実在を無我と無我所の見とか、自我と我所とを見ないという主体的な自覚・体現とし、悟入の方法を、真実在の見の修習とか修習して揺るぎないものにすることと説いて常に真実在と悟入とを一対として論じている。見方によっては、見道と修道の区別のようにも見えるが、真実在は修習の、要するにすべての修行の結果であって、単なる存在論や認識論の理論的解明ではないことを説いていることになる。このように彼が修行道を重視することは帰敬偈の解釈で顕著に示されている。彼は「戯論寂静」を「涅槃の城に行く」ことであり、「安穏な」（siva）を「まっすぐな道」とするからである。彼のように「siva」を涅槃への道と取る者は他にいない。彼によれば、「安穏な縁起」とは縁起が涅槃への道であることである。このことは或る意味では『無畏』の「論理を先とする観察」による真実在の証悟を修行道の中で具体的に敷衍したものと言うこともできなくはないであろう。

第三偈の前半で龍樹は自我意識と所有意識のない者の存在も否定し、『無畏』もそれに従う。この二種の意識のない者は羅什のいうように聖人である。羅什はこの偈では龍樹の意図を無視して聖人が諸法実相を見る者であることを説くとする。仏護は『無畏』同様、自我意識・所有意識のないものも、あるものと同じく存在しないと註釈の中で説くが、同時に偈の趣旨と直接関係のない、その自我と所有の二意識のないもの、即ち人（プドガラ）が「五取蘊に依拠する名称」（upādānam upādāya prajñaptiḥ）に過ぎないことを付言している。この

「人が名称（仮名）である」という思想を彼は重視しており、特にそれを「私はその時代のマーンダートリ転輪聖王であった」といった経文の無謬性の論拠としているが、ここでも彼は「この長老の姓名はこれであると言われたその〔姓名〕は五取蘊に〔依拠し〕ないでは人の姓名ではない」と世尊によっても説かれているとする。この五取蘊に依拠する名称化を加えたのは、人（プドガラ）を認めることが、修行道にとって修行者の存在が不可欠であるし、この「自我意識・所有意識のないものは存在しない」という言語表示を成り立たせる論拠だからである。それだけでなく、自我意識・所有意識と次の第四偈の十二支縁起の第九支である取（upādāna）とを結び付ける伏線ではないかとも考えられる。

第四偈で龍樹が「私は」と「私の〔もの〕」の滅としたものを『無畏』は「私は」と「私のもの」とへの執着（abhiniveśa）の滅とする。仏護もその箇所を「その人の「私は」と「私のもの」という顛倒した理解・執取（viparītagrāha）の滅」とし、それらが滅した時に「取者（upādātṛ）と所取（upādeya・「我がもの」と執取される対象）はない」と説き、「私は」が取者、「私のもの」が所取であることを示して、自我意識と所有意識の滅が取者と所取の滅であることによって十二支の「取」が滅することを明示し、偈の通りに取の滅によって生が滅すると十二支の逆観を説く。彼はこの過程をこのように如実に見ることによって真実在を証悟し、解脱すると説いてこの偈の所説が解脱に至る修行の過程であることを強調している。この解釈も『無畏』の「理論に基づく観察」の具体的説明と取ることができるが、同時にこのことは『無畏』の自我・所有意識の滅を人無我の証悟で煩悩障の滅による有余依涅槃を説くとする解釈を否定したことになる。確かに「私は」の滅は人無我を説くと解釈することもできなくはないであろうが、「私のもの」は五蘊であり身体であるからその滅は有余依ではあり得ない。そもそも考え方が全く異なる有余・無余涅槃をここに持ち込むことが誤りである。

第四偈の仏護註の最後の「真実在の証悟によって解脱する」という結論は第四偈と第五偈との橋渡しの役割を担い、同時に第五偈の「空性において業煩悩・分別・戯論が滅するので解脱がある」ということの意味を説いたものでもある。仏護は第四偈と第五偈が同じ解脱、同じ真実在の証悟を説いていると解釈する。その点でも彼は『無畏』の業煩悩の滅を有余依涅槃、分別・戯論の滅を無余依涅槃とする解釈を否定する。『無畏』も認めるように、業と煩悩は分別があるとき生ずるのであるから、分別が滅しなければ業煩悩の滅はあり得ない。それが龍樹の中観の立場である。

確かに龍樹の偈の「業煩悩の滅より解脱がある」という表現には『無畏』の解釈のような誤解を招く余地が全くないとはいえない。その点、仏護は龍樹の意図を的確に把握している。彼は業を「煩悩に汚された心の持主の身口意の行為（abhisaṃskāra）」とし、業を起す原因である煩悩の原因である分別は、煩悩に汚された人々が同一の対象なのに「或る人は貪ぼり、或る人は瞋り、或る人は癡う」と人によって異なる煩悩を起すことが見られることから明らかなように、分別は虚妄な（abhūta）換言すれば「正しくない・非根源的な・不徹底な（ayoniśas）思惟である」と分別の虚妄性を強調する。その虚妄な分別の根拠となる戯論には、龍樹のそれと決定的な違いがあることが次の戯論の解釈に示される。

この箇所の戯論を仏護は八風、即ち利・害、陰と面前での誹謗や称讃、苦・楽という人々の心を煽動するもの、損得の勘定や苦を避け楽を求め、他人の毀誉褒貶に惑わされることとする。因みに月称は仏護を尊重したからであろうが、八風をも含めながら「無始の輪廻の数習の所知と能知、表現されるものと表現等の多種多様な世間のすべての言葉（言葉という言葉も含めて）が実有・自性であること」と定義することによって戯論を哲学的な思想の術語として解釈している。

『無畏』はこの戯論を「言説諦への執着」と定義している。『無畏』のこの解釈は清弁がその儘を採用しているように、理論的には適確な規定であるが、執着を主体的に除去する手懸りが示されていない。仏護がこの『無畏』の「言説諦への執着」を改めて、「世間の得失等の〔八種の〕法を「これは諦である」と執着する知の所有者たちがあれこれすべてを分別するので、分別は戯論より生ずる」としたのは、同じ諦執であっても八風の諦執の除去が行ない易いと考えたからであろう。仏護がここで戯論を殊更に世間の戯論といっているのは、八相は日常世間で一般に認められた評価では倫理的な罪悪ではないが、人格というか人間の品位上好ましくない性行を意味する概念（戯論）だからであろう。しかし彼はこれを宗教上の修行道の一環とし、八風の諦執は煩悩を生じる虚妄な誤ったいつわりの（abhūta）正しくない非根源的な（ayoniśas）分別（判断・思惟）の原因となる戯論であるから、その諦執の滅却を徹底的に行ったとき解脱という宗教的目標を達成できると考えたのであろう。その達成のための本格的修行が先に述べた「光が闇を除くように、縁起の智は無明の迷い惑わしめる愚癡を除き、般若の眼によって事物の無自性を見る」ことであろう。縁起は利得等の各々の成立の因縁の縁起であり、無自性は利得等の空性である。利得や称讃等が仏業に深く係ることは、月称が清弁（D, Tsha, 256b7）に従って、第二七章第

二〇偈で、八風ではないが、仏が「友愛・慈愛」(anukampā) を「大悲だけによって、利得や尊敬や報償等を得ようと願わないで正法を説かれた」ということからも窺えるであろう。

羅什が諸法の実相と訳した法性を龍樹は第七偈で取り上げて、「言葉で表現されるもの・言葉の対象が消滅し、心のはたらく境界・心の対象が消滅している」と両者を並列句として説く。そのことは彼がどちらが先に滅するかとか、どちらの消滅が根拠になって他方の消滅が成立するかというようなものとは考えていないことを示すであろう。言葉の対象と心の対象は同事で同時である。存在論的には言葉と心、換言すれば戯論と心（分別）とは不可分に密着している。龍樹はこのように法性・事物の実相を存在論的構造として説いたが、『無畏』はそれを第五偈の「戯論は空性において消滅されるが、どのような論理によってそう主張できるのか」という疑問に対する解答として説かれた論理的過程と解釈する。仏護も清弁も『無畏』の問いを借用する。

『無畏』は偈の「言葉の対象の滅」を、存在しない言葉の対象である瓶等を分別によって存在する（増益）と妄想するので言語表現という意味での戯論が限りなく生ずるが、すべての事物が自性を離脱しているという意味の空性であることを直覚しないという仕方で直覚し、すべての事物が不可説であると見る空性の見によって戯論が滅すると註釈する。この註釈では戯論の滅が主題であって、偈が説く「言葉の対象の滅は「不可説」と見る」に僅かに触れられているだけである。このように戯論の滅を主としたためか、『無畏』は「言語の対象の滅」と「心の対象の滅」とを区別し、前者の対象は瓶等の日常の事物であるのに、心の対象は色等、即ち五境といった法とし、心の対象の滅によって瓶等の言葉の、即ち戯論の対象が滅すると説く。『無畏』は第七偈bを「心の対象が滅する故に」と改めて、言葉の対象の滅の原因を説いたと解釈する。ここに『無畏』は二諦の区別を導入し、心の対象である色等の法の無自性を見ることによって瓶等の日常的事物である言葉の対象が滅すると説き、その理由として「それ（心の対象）も勝義としては成立（存在）しないからである」と説く。『無畏』は上述のように人無我と煩悩障の概念は用いているが、法無我や所知障という表現は用いていない。このことは未だ二無我、二障の範疇は確立していない未成熟の時代の著作であることを物語るであろうが、実質的にはそれらの区別によって論述されているといえる。ここで言葉の対象である瓶等の日常の事物が心の対象である色等の法を無自性と見ることによって滅するという見解は一見尤もらしく見えるが、何故瓶等の事物が色等の無自性（法無我）の見によって滅せられるのかは明確でないし、

人と法の適用が不適切であるだけでなく、直前の「すべての事物の無自性という空性を直覚しない仕方で直覚する」という見解と相い容れない。『無畏』はその理由として「それ（心の対象）も勝義として存在しないからである」と説く。裏からいえば、心の対象は世俗・言説諦としてはあることになろうが、瓶等の事物も世俗としてはあるのではないか。さらに『無畏』は第七偈ｃｄを心の対象を滅する原因を説くと解釈し、「不生不滅の法性が涅槃のようなものと覚知する（pra√jñā）ことによる」からだとする。恐らく『無畏』は心の対象、即ち色等の法は法性、法の本来の相、実相を覚知することによって滅すると解釈し、それを勝義としたのであろう。

仏護はこの偈を『無畏』に従って解釈するが、人と法や二諦の区別の思想はこれを徹底的に排除し、戯論の滅に至る論理的過程を簡潔で合理的に改めている。彼は言葉の対象と心の対象を同じ色等の対象（viṣaya）とする。色等の等が日常的事物である瓶等をも含むか否かは明らかではないが、言葉で表現され、心によって知られる法も日常の事物もすべてを一切法・一切の事物と考えていたものと思われる。彼はそういう一切法をありの儘に如実に、即ち空性と見るとき、『無畏』が説くように、「不生不滅の法性を涅槃に等しいと覚知する」ので、色等の心の対象は滅する。彼は『無畏』に従って「心の対象が滅するので、それ故に言葉の対象が滅すると論理的順序を以って説明するが、彼の見解では心の対象と言葉の対象は同じものであるから、龍樹が説く様に心の対象の滅と言葉の対象の滅は存在論的には同時で同事であるが、修行道ではその同事である言葉の対象の滅によって言葉・戯論が滅すると説く。ここでは彼は言葉の対象を直接的には戯論の客観的根拠（adhāra（?·), gṣi）とするが、それを心の対象に解消しようとしている。このことは、彼が『四百論』の偈（第一四章第二五偈）「生存（bhava）の種子は識であり、対象（viṣaya）はそれの行境（gocara）である。対象を無我と見るならば、生存の種子は滅する」を引用していることからも窺える。このように真実在を分別智の滅を根本として捉え、言葉の滅、不可説を真実在の本性とまで考えるに至らなかったところに彼の思想の限界を見て取ることができるであろう。

『無畏』の心の対象の滅を言語の対象の滅の論拠とする解釈は、後の註釈者に決定的な影響を及ぼし、チベット訳や、現存する『明句』内の梵偈までが、「心の対象が滅したとき、言葉の対象が滅する」という構文に改められている程である。空性の主体的実現を目的とする修行の立場では必然的な解釈なのであろう。清弁は第七偈ａの「言葉の対象の滅」の註釈では、『無畏』が説く「戯論が滅する」という結語を「言葉の対象が滅する」に改める以外は『無畏』の註釈を借用するだけである。「心の対象の滅」の場合は『無畏』

の「それ（心の対象）も勝義としては成立（存在）しないからである」という註釈文だけを採用している。この文が「勝義として」という限定詞を論証式に用いる彼の二諦観に合致したからであろう。清弁は自己の見解を支持する語句としてこの『無畏』の理由句に飛び付いたような感じさえする。

龍樹は戯論が分別の根拠とする（一八・五参照）が、仏護は第七偈abでは修行道の立場で逆に「心の境界（分別）の消滅によって言語で表現される（戯論）が消滅する」と読み、心行所滅を転換軸として戯論寂静と不生不滅の法性を媒介すると捉えている。この心・分別の重視は彼が教証とした『四百論』の「智は生存の種子であり、対象はそれ（智）の境界である。対象に我（自体）がないと見るならば、生存の種子は消滅する」（第一四章第二五偈）に依ったのであろう。その直後に仏護は法性の不生不滅という中観思想の根幹をなす実相観は「この世間も他の世間も存在しない。従って胎生等はないし、「化生の衆生は存在しない」という虚無論と同じではないか」というアビダルマの実有論者の疑問を取り上げる。これは実際に『中の頌』のまさにこの偈そのものに向けられた論難であったであろうし、彼はそのことを充分に認識していたものと思われる。清弁も月称も同じ箇所で同じ問題を取り上げているが、一般論として相違を論じるだけで、「すべての事物が不生不滅である」ことを重視していない。

仏護は似て非なる虚無論と中観論の相違を先ず三種の例で示す。

（1）熟慮しないで無関心な者（apratisaṃkhyāyopekṣaka、upekṣā をエジャートンは indifference と訳し（cf. BHSD, pp.48, 147）、リントナーは evenminded（平等・平静心の持主）と訳す（cf.『改訂本』, p.206））と熟慮した上での upekṣaka の相違を例示する。これが何を意味するか詳しくないが、清弁が〔凡夫〕異生と阿羅漢の間の相違とするので仏護は虚無論者と灰身滅智を認める阿羅漢との有の否定には相違があるということを例に採ったのであろうか。仏護は前者は無明と結び付けられていると説かれ、後者は諸仏世尊によって教示された（saṃdarśita, kun tu bstan pa）・重んじられた（kun tu bsten pa）ものであるから相違は大きいとする。仏護はこれを喩例として「この世間は存在しない」等と説く虚無論は「無明によって惑わされた心の持主の見解であるのに、中観思想の「すべての事物が空であるから不生不滅である」と見るのは智（jñāna）に伴われたものであるから相違は甚大である」と説く。このように彼は相違を認識論的に無明と智との相違に帰している。

（2）無明の惑い、闇を盲目に喩えてか、仏護は虚無論者は世間が存在しないこと、無を見てはいない、恐らくこの世間（のあるの）を見ているのに「この世間は存在しない」という認識の裏づけのない言葉だけを説くので、生れつき盲目の人が「この場所は安全である」と語ったとしても、眼が見えないので実際には見ている訳でないから、そこ（実は安全でない場所）に迷って入り込んでしまうようなものだとする。要するに虚無論者は虚無論を主張するだけで智の眼を欠くので虚無を実際に認識していない。そこで虚無の闇に迷い込んで、それら（「この世間は存在しない」等）の誤謬に汚染されているので、中観論の智（慧）の立場とは異なる。

（3）二人の証人の相違を例として挙げる。或る証人は目の当りに目撃し、事件の真実を証言し、有徳と尊敬を勝ち取るのに反して、他の証人は直接目撃していないので、その事件を真実であるかのように述べても偽りであり〔偽証の〕罪と不名誉をもたらす。この比喩では「実際に目撃していない証人」が虚無論者、「事件」が「すべての事物が不生不滅である」という真実、「目撃しない」はこの真実を「証悟しない」ことに当る。この証人の「恰かも真実であるかのように語る」証言は「この世間は存在しない」等の言葉だけの主張であり、空性を目の当りに見ていないので、言葉だけの主張は見解に他ならない。そこで見解という誤謬に汚染され、智者に軽蔑される。『中の頌』の註釈者達は皆、無因（＝無）を下劣な・賤しい（nikṛṣṭa）と評価するが、この評価はインドの思想家全体の空気を反映してもいるであろう。このように仏護はこの比喩では、「無明」を概念的思惟・分別による妄想とし、事物の不生不滅は存在論的真実在の定義ではなく、「智」を修行道による真実在の悟りの体得とする。

（4）次に彼はラーフラバドラの『讃歌』の第一五偈「あなた（完全な智慧）を見るので束縛され、見ないので束縛され、あなた（完全な智慧）を見るので解脱し、見ないので解脱する」を挙げて、虚無と空の相違を追求する。この『讃歌』は、第一偈（帰敬偈）の「欠点（非難の余地）のない特質をそなえ、欠点（非難の余地）のないもの〔そのもの〕によって見られている御身、その御身に、無分別〔智〕の、量り知れない般若波羅蜜に（よ！）私は帰命する」で『讃歌』の著者の考える般若波羅蜜の基本的な意味を説いている。「欠点のないものが欠点のないものを見る」とは「完全な智慧」が主客を分別しない無分別智であることであり、「量り知れない」とか「欠点のない特質」は第二偈以下で説く、般若波羅蜜が仏母であること、仏の因というよりも本質であり、仏への道も世間の営みもいわば「完全な智慧」の遊戯（ゆげ）であるというのであろう。

ただし仏護は『讃歌』の第一偈によったのであろう。「このようにこれ〔般若波羅蜜、或いは仏護は法性の不生不滅、特に空性を念頭に置いたとも考えられる〕は真実在を知る無垢の慧眼を持つ者の無分別智の対象であるが、無明の深い闇によって慧眼が覆われた者の対象でないことが相違として説かれた」と解釈する。

(5) 仏護は最後に別の視座で相違を説く。「知識人を誇る知識を伴う汝〔アビダルマの実有論者〕は〔中観思想を〕見解であるかのように見做して(lta ba sems par mtshuṅs śiṅ)、我々を論難するが、有と無とを説く者達を〔論難〕しない。その点でも相違はあると言うべきである」と。その理由を仏護は「有と無の言説は見解によっているのであるが、我々は事物は兎の角のように無と見て、言語上の欠点不備(tshig gi skyon)を免れるために、〈有でもなく無でもない〉と主張するのでなく、実にこれら(事物)は縁起したものであるので、有と無は映像のように見られるとこのように主張しているのである」と解説する。この(5)の論説を仏護は既述の「有でなく、無でなく、有無でなく、非有非無でもない、四句を超えた真実在を中観者は知る」という知の立場で「法性の不生不滅」、即ち実相を捉えている。見解であるのは有と無だけでなく四句が皆見解である。中観者は第四句に当る非有非無、双非の論理を説くが、仏護は中観者は実際に無を見ているのだが、言葉は概念の相対性に支配されるので有の否定は無の肯定になるという言葉の欠点を回避するために非有非無と説いているのではなく、縁起であることを説いているので、兎の角のような無を見ているのではなく映像のような自性のない事物を見ているのだという智の内容である積極的な肯定的な実相を説いたとする。彼は実有論者に対して「汝は水晶(kācamaṇi = 摩尼・ガラス(maṇi, kācaka))をサファイアの価格で売ったとき、期待に適う結果を得ないし、自分の性向が賤しいことを示している」という比喩を説く。

(四) 第一六章の最後の二偈の註釈で仏護は彼独自の修行者が陥る檻穽と修行の場所を論じている。

第一六章で龍樹は束縛と解脱、輪廻と涅槃の存在を論理的に否定すると最後の二偈では一転してその否定の主体的実現を論じる。先ず第九偈で彼は修行道において修行者が陥る檻穽を論じ、「我執(取・upādāna)がない〔ので〕私は涅槃するであろう」「涅槃は私のものであろう」という把握(理解であり、執着でもある、そういう観念を懐き、意識することであろう)こそが我執の最たるものであると説く。『無畏』はこの教えを解脱の存在を主張する対論者の論拠と解釈し、先ずそういう把握を「いつか私は我執なく涅槃に入り

たい」「いつか般涅槃が私のものであって欲しい」という願いが輪廻を恐れる人々（声聞乗の修行者）にあることにすり替えている。恐らく声聞乗の阿羅漢に至るまでの永劫の神話的な修行道を念頭に置いていたのであろう。

仏護はこの対論者の主張を下敷にしながら、それを聴法者の疑念に改め、龍樹が説くように解脱があり得ないならば、『無畏』の説くような願望のみならず、涅槃体得のための教えも、そのために身心を奮いたたせて修行に邁進することも無意味にならないであろうか、という疑惑を述べて教えを請うているとする。要するに龍樹の立場は仏法も仏道も仏教という宗教の存在理由が崩壊し、無意味・無価値になるという虚無論に陥るのではないかという大疑の現前とでもいう問いに改めている。

『無畏』は偈を自己が想定した対論者が説く願いを龍樹は把握としたと解釈し、その二種の願い、即ち把握こそ自我意識と所有意識であり、「それらが我執の最大の把握である」とする。チベット訳では「その我執は正しい善巧な把握ではない」であるが、これは清弁の解釈によってチベット訳者が偈をそのように改め、さらに『無畏』と仏護の註釈の中の該当箇所をも改めたのではないかと考えられる。実質的には『無畏』は偈に何も解釈を加えていない。

仏護は聴法者たちに、上述の願望や教えや修行の努力はそもそも〔善巧〕方便でないので全く無意味であると説く。この場合方便でないというとき、仏護は『般若経』の善巧方便を考えていたであろう。善巧方便は空の立場に立つことに他ならない。思いも教えも修行も空であって始めて善巧方便となる。彼は声聞乗の修行が方便でない理由として『無畏』が願いとした二種の思いを龍樹が説いたように「我執がない私は涅槃するであろう」等に戻し、その思いそのものが把握に他ならず、それが我執の最も激しい把握であるとき、その「我執がない私は涅槃するであろう」等の二種の思い（解題下、二九頁一八―一九行参照）は涅槃ではないことになると説く。その上で仏護は偈を次のように解説する。仏教では我執の完全な寂静が涅槃といわれるとき、すべての我執の根本は自我意識と所有意識であると、『無畏』の説明をより明確にした上で、二種の思いを懐くということは己惚れることに他ならないので、己惚れた者は我執の根本である自我意識と所有意識を把握し、そこに必ず留まるので、彼らの自我意識等の二把握そのものが我執の最大の把握だとする。そうであれば「涅槃するであろう」という思いを懐き、己惚れている者は我執をもつ者であるから解脱はあり得ない。龍樹の偈の所説はここまでで終るが、仏護はさらにそれに加えて「我執がないので私は涅槃するであろう」者は誰で、涅槃は誰のものであろうか。誰

もいはしない。そのすべてはその人の渇愛と無明によって縁起したものであると論じて、そのような思いを懐き己惚れる者は存在せず、願望だとか把握だとか束縛だとか解脱だとか、それらすべての事物や事象は存在しないのに、それらを存在すると執着する〝その人〟、実有でない名称だけの人の渇愛や無明によって縁起したものとして成立すると、十二支縁起によって成立していることを論じている。このような展開は他の註釈書には見られない。

第一〇偈は解脱・涅槃の真の主体的実現がどのようなものかを説く。『無畏』はこの偈を「とにかく、輪廻と涅槃は存在する。それらは或る（存在する）もののものであって、何ら存在しないもののものではないので、輪廻者も涅槃者も存在する」という対論者の主張に対する解答とする。対論者の主張は要するに、何はさておき、輪廻と涅槃があることは事実である。それらの状態が存在するには、当然それらの状態を所有する者・輪廻する人・涅槃する人が存在しなければならない。存在しない者・無には輪廻も涅槃もないからである。従って輪廻の主体も涅槃の主体も存在するという主張である。しかし仏護がこの『無畏』の主張の後に「私たちにとってはそれだけでもう充分なのである」を加えると、意味は一変する。「とにかく」（tāvat）は「先ず最初に」とか「さておいて」という意味を失い、「私たちは理屈抜きでただ輪廻と涅槃も、輪廻者と涅槃者もあるからあり、いるからいると言っているだけであり、それだけで充分なのである」と対論者が自分の気持を語っていることになるからである。このような一種の告白は経典では時に見られるところである。

先に触れたように第一〇偈では、通常は実有でない輪廻の増益と真実である涅槃の損減が論じられるのに、ここでは逆の輪廻の損減と涅槃の増益とが否定される「或るところ」が何かが問題となる。『無畏』の見解は註釈の冒頭の文が曖昧なために明快でない。『無畏』は（1）「或るところ〔即ち〕勝義において」とも読める。この読み方は羅什、清弁、月称と同じである。（2）「或るところにおいて、勝義としては」とも読めないでもない。そうであれば、実質的には（1）と同じであるが、しかし「或るところ」は勝義ではない。（3）「或るところにおいて、涅槃である勝義を増益しない」とも読むことができる。この場合も「或るところ」は勝義ではない。『無畏』の註釈はこの曖昧さを除くと、偈の繰返しの後に対論者の主張に答えて、輪廻者と涅槃者も存在しないと論じ、最後にその「或るところ」を虚空に喩えて終る。ここで冒頭の「或るところ」を殊更に論じたのは、仏護の解釈が他の註釈者と全く異なり、「或る

ところにおいて〔即ち〕輪廻において」と解釈しており、『無畏』の註釈もそういう解釈の余地がなくはないことを示そうとしたからである。この場所を輪廻としたのは、彼が第九偈を修行者の実践の中での思いと解釈したことの必然的展開である。仏護はこの偈の註釈の中で勝義や世俗・言説を用いていない。彼は勝義と世俗も涅槃と輪廻と同じく否定されるべきものと考えたのであろう。修行の場は勝義でもないし涅槃でもない、まさにこの場、輪廻以外にないからであろう。その輪廻を仏護は次のように説く。「或るところ〔即ち〕輪廻において、束縛されている衆生や諸行は輪廻から遠ざかる（apa√kṛṣ）、即ち輪廻を放棄する（spaṅ bar bya ba）、即ち涅槃に移る、即ち〔涅槃に〕入る（hdzud pa）ことをしない、その〔或る〕ところにおいて輪廻という何が分別されようか。或るところから何ものも遠ざけられないし、或るところに何ものも移られないその〔或る〕ところにおいて涅槃という何が分別されようか」。仏護にとって輪廻の損減や涅槃の増益は決して存在論的又は認識論的な概念ではない。彼のこの所説は裏からいえば、「或るところ、即ち輪廻」は輪廻とも分別されず、涅槃とも分別されない、即ち輪廻でもないし涅槃でもない「ところ」であり、そういう「ところ」では輪廻は放棄されず、涅槃も得られない―これが真の修行の場所であり修行そのものだというのであろう―。それは別の視座からいえば、「或るところにおいて、輪廻が滅却され、涅槃が証得されるために奮励努力する者も輪廻を離脱し放棄しないし、涅槃を増益し増大することもしないので虚妄分別と全く解放されている、その彼のいる〔或る〕ところを輪廻と誰が分別しようか、涅槃と誰が分別しようか」ということでもある。この世で覚りを求めて修行し、輪廻を無、涅槃を有とせず、虚妄分別がないので、自己の修行の場であるこの輪廻を輪廻とも涅槃とも分別しないというのである。仏護は章の結論として唐突に「有と無とを見る者は常断の見解に堕するので、彼らには輪廻と涅槃・束縛と解脱があり得ないが、縁起を説く者に輪廻と涅槃、束縛と解脱といったものは成立する」と説く。この結論は直接ここで検討した主体的実現の問題とは関係がないが、彼は空の否定よりも縁起の肯定を中観の根本的立場と考えていたから、上述のような主体的実現の思想を創造したのではないかと思われる。少くとも『無畏』の虚空に喩えるような無区別・空無を暗示するような見解とは本質的に異なるであろう。

（五）仏護は第一七章第一偈の友愛の・慈しみの（maitra）に関して文法学的解釈を与え、それが清弁や月称に継承されている。これが中観思想の倫理観に影響を及ぼしはしなかったようであるが、仏護の考え方の一端を示すと考えられるので紹介しておく。

先に述べたように龍樹は業と果の検討の冒頭で、自制と利他の慈しみの心が善（徳行）と果報の種子・因であると説いている。しかし『無畏』はこれに積極的に関心を示していないように思える。同註釈は自制や利他や慈心を同義語で簡単に説明し、各々に「という意味である」（ity-artham）を加え、善や果報の種子であることにもいちいち「と説かれた」を加えている。これらのことは客観的というよりも傍観者的な評言のように思える。それに反して仏護は特に慈しみの意味の解明に努めている。仏教の論師の中には仏教思想の説明のために文法学を積極的に研究した人々がいたようであるが、仏護は慈しみ（maitra）の文法学的解釈をこの偈に始めて導入している。「慈しみ」はmitra（友）から派生した形容詞であり、文法学的には（一）友という他者との連関で「友に由来する〔もの〕」（mitrebhava）、（二）自己完結的な意味で「友である性状」（mitratā）の二義を含意するという（梶山「業思想」三四六―三四七頁によったが、正しく理解できたかは心許無い）。この文法学的解釈は清弁も採用しているが通り一遍の紹介にすぎない。仏護の場合は簡単ではあるが、（二）の「友の状態」を単なる友情でない情的な「愛情深い心」（snigdhacitta）とし、（一）の「友に由来する」を「信頼する人（āpta）に由来する」ことだとする。信頼する人の言葉（āptavacana）はインドの論理学では聖言量などと漢訳され、要するに学派の開祖などの教えが権威であることを示す。仏護の念頭にあったものは言うまでもなく、仏であり、龍樹であろう。そのことは「友に由来する」とは、善き友（kalyāṇamitra・善知識）に由来すること、恐らく仏（や仏説）に感化されることであろう。そうであれば、友情とか友誼というよりも信頼・慈愛ということになるのではなかろうか。月称は（一）の「友に由来する」心を衆生たちのなかで争わない心、（二）の「友の状態」を自分の中にある好意とか親切な（anugraha, upakāra）気持とするので、一般的な意味での「友人」のあり方として理解している。仏護はさらに「世尊によって、「慈しみを修習するときには八功徳（不明）があり、人々は歓喜させられる」と詳しく説かれた」を加えているように、慈しみを他の註釈者以上に重要視している。彼の場合も第二偈以下の解釈にこの「慈しみ」は活かされていないが、この慈しみの解釈は彼の浄心の立場と内的に深く結びついていることは疑えない。

仏護は「如来の考察」の第二二章を「如来が存在するので生存の連続が存在する」と主張する対論者への解答と解釈する。この対論者の主張は前章で龍樹が生存の連続を否定したことに対する反論であり、対論者が如来が存在することを論拠とするのは、諸経典に、如来が「その時その時代に私は誰某であった」と説かれているからである。その経文は如来に過去世から現世へと生存の連続があった

ことを示すし、それは如来についての記述であるから真実であるし、そのことは如来が存在することの証しでもある。如来が存在しなければ如来の生存の相続はあり得ない。

龍樹は第一偈で如来は五蘊、即ち身体と同一でも別異でもない等の五種の関係の否定を説いた上で、改めて「如来はいかなるものか」という問いを投げ掛けている。

註釈者達は（一）同一の場合は如来が無常になるとする。要するに同一とは如来が身体そのもの以外にないことを意味するから身体の死は如来の死となる。『無畏』は無常と共に「取得を所有するものであること」（ñe bar len pa daṅ bcas pa ñid）になるとする。仏護はその意味を取得者と取得が同一、即ち取得者・如来が取得であることになると解説している。

（二）別異の場合は『無畏』は生滅という性質（法）をもたないので恒常となるし、身体とは別の如来は六根の対象として認識されるべきであるが認識されないので存在しないとする。仏護は「五蘊とは異なる、五蘊のない別の性質（法）のある如来としても存在しない。何故か。無常な五蘊と相容れない性質のものであるので、恒常となるからであるし、別異であるとき、認識されるべきであろうが認識されないので、それ故に如来は五蘊と別でもない」と説く。このことで彼は別であれば、生死流転が永劫に続くのでなく、永久の如来が存在するという空疎で抽象的な概念的存在だけになると批判していることになろう。

龍樹の「如来とはいかなるものか」という問いに対して、『無畏』は、「五蘊と同一か別異か等と考察されたとき、如来は存在しないけれども、五蘊に依存して如来と名づけられたものとして存在する（清弁は成立する）」と反論する対論者を想定する。龍樹は第二偈で「もし仏が五蘊に依存して…ならば」と述語を述べていないが、対論者の立場で仏を規定しているのであるから、「存在する」という動詞を省略していることになり、「自性として存在しはしない」（二二・二b）と仏が自性存在でないという結論に導くが、仏護は「五蘊と同一とも別異とも不可説である」というプドガラ論者のプドガラの定義を用いている。この定義を中観派の中では『無畏』が早くも第五偈の註釈で用いている。龍樹の時代との推移を改めて感じさせる変化である。『倶舎論』では更に精緻な煩瑣な定義となっている。仏護の対論者は「我々は如来が五蘊であるとか如来が五蘊と異なるとかと主張したであろうか。どうして君は我々に常とか無常になるという誤りを突きつけるのか。我々は五蘊に依存して如来は表示（仮名）されると主張しているのであって、依存して言葉で

示されているもの〔upādāya prajñapyamānaḥ〕、〔如来〕が取得と同一であるとか別異であるとかと主張しているのではない。従って同一とは不可説であるので無常の誤りはないし、別異とも不可説であるから常の誤りにならない」と主張する。

以下は単なる憶測に過ぎないが、プドガラ論者はプドガラを「五蘊に依存してプドガラは名づけられている」と解説している。この定義は輪廻の主体であるプドガラと輪廻の身体的生存である五蘊とが不可分な関係にあることを示す。しかし龍樹の時代にはプドガラ論者はその関係を不問に付し、曖昧なままに放置して、五蘊によってプドガラは存在すると説いていただけではなかろうか。龍樹はその放置された関係を自覚的に取り上げて、五蘊でもないし五蘊とは別のものでもないというディレンマによって如来の存在を否定した、それが第一偈である。ここで引用した仏護の反論者の反論はプドガラ論者が説くという「プドガラは五蘊と同一とも別異とも不可説である」という定義を論拠としているが、この定義は龍樹が『中の頌』で、特にこの章の第一偈で説いた五蘊との同一と別異のディレンマによるプドガラ（如来）の否定からプドガラを救出し、否定をプドガラから逸らし、否定を免らせる方策として案出した窮余の一策でなかったのではなかろうか。この不可説は平たく言えば、プドガラ・如来を五蘊と言っているのでもないし、五蘊より別のものと言っているのでもないから、同一か別異かというディレンマの対象ではないと言っているだけのことであって、単なる言い逃れに過ぎないからである。無我を原則とする仏教の本流からすれば異端の見解であるプドガラの存在の論拠の脆弱さを示す一例となろう。

龍樹の偈が極めて論理的に否定を説いているからであろうか、仏護は偈に先立って、日常的な事例、諺や比喩などを用いて前もって問題の所在や否定の意味・動機・目的などが容易に理解できるように努めている。この手法は「絵の火を消そうとする」とか「灯火で太陽を探す」など、他の章にも見られないではないが、この章では特に多くの偈でこの手法が多用されている。このような文学的表現は多く、決して稚拙ではなく、多くの含蓄を秘めているように思われるが、インドの古典文学や修辞法や民間の伝承や諺などに詳しくないので、的確な意味を明らかにすることはできない。第二偈の場合は「君はよく結びつけられた（legs par sbyar ba, suprayukta（?）samudānayana もある（BHSD にもある）が、この語のT訳は一般的には yaṅ dag par sgrub pa であるので採らない）〔プドガラの定義〕の半分で何を踊るのか」という言説（げん）であるが、意味は明らかでない。そのうちの「よく」は相手を皮肉り愚弄した「お上手に」とでもいう意味であって、対論者が「私は五蘊に依存して如来は〔如来と〕名づけられていると主張するので依存して名づけられているもの

は取得と同一とか別異と主張しているのではない」と五蘊に依存してあることと五蘊と不一不異であることを「結びつけている」ことを揶揄しているのではなかろうか。この質問に続く「君は依存して如来は名づけられるとも主張するし、如来は自性として成立することを願ってもいる」は「半分で〔誰が（?）〕踊るのか」という質問、疑問が生じる理由を述べていると考えられる。そうであれば、「半分」は先に述べた反論者の言い分の後半の「取得と同一とか別異とかと主張しているのではない」という主張を指し、その「主張していない」という反論者の主張は、反論者が「如来は〔五蘊と関係なく〕自性として存在することを願っている」こと、反論者の願望の裏返しに過ぎないと仏護が忖度していることを示すであろう。このように仏護はプドガラ論者が一方では仮名によって自性を否定しながら、実は内心では自性の存在を認めているという矛盾を暴いて第二偈の理論的否定に繋げる。

第二偈で龍樹は「如来が五蘊に依存しているならば、自性として存在しないし、自性として存在しないものは他性としても存在しない」と説いて、五蘊に依存していることが縁起であり、自性と他性を相待性によって否定する。『無畏』は「五蘊に依存して名づけられて存在すると願うならば」と補って対論者がプドガラ論者であることを明確にするが、依存するものが無自性であることを龍樹同様自明の理とし、他性を他の事物にも自性がないし、自性という相対項がないこと、縁起の相待性によって否定する。仏護は仮名が無自性である理由を「五蘊に依存して名づけられるというそのことの意味は仏が自性として存在しないことではないのか？　自性として存在するものには再度依存して名づけられることが何になるのか。〔即ち〕それ（如来）の自性そのものが名づけられる〔だけの〕ことになろう。彼（如来）は無自性であるので、それ故に取得によって何が（gaṅ）名づけられるのか（取得によって（P版とナルタン版はgaṅを欠く）名づけられるのである）。それ故に如来は自性として存在しない」と解説する。仏護はこの解説では、上述のようにプドガラ論者を如来が自性として存在することを願い、認める者とするので、偈aは「自性として認められている如来が五蘊に依存して名づけられる」ということになる。しかし自性として認めているものは既に存在しているのであるから、それを改めて再度名づけることには何の意味も必要もない。そこで偈b「〔仏は〕自性として存在しない」ことになると、プドガラ論の否定であることを鮮明にしている。

仏護は他性を縁起の相待性によって否定するのではなく、「如来は五蘊に依存して名づけられている」という主張を如来が五蘊とい

う他のもの（parabhūta）に依存している、即ち他性として存在するという見解だとする。そこで第三偈abを「他性に依存して名づけられるものは自我・自己自体がある（偈は 'nātmety であるが、na-ātmā-ity か）と説くことはできない」と読み、その理由を「自身として不成立だからだ」とし、更に偈cdでは本性として存在しない如来の自己自体が取得によって存在するとすることは自己自体が生じることに他ならない。如来が生じるということは如来が無常であることを意味するので認められないと否定する。第四偈abでは他性を自性より別のものと定義し、「自性がないならば」（二二・四a）自性より別のものと言えないのであるから「何ものより別の事物・他性であろうか」と帰謬する。龍樹が他性の否定を取り上げた第三、四偈の仏護の註釈は以上のようなもので殆どは『無畏』の採用である（異なる部分の『無畏』の註釈は清弁が採用するなど煩雑になるので省略した）。ただ第四偈cdの註釈で仏護は偈の「如来は何ものか」を「自性と他性がなければ、その如来は何で、何によって名づけられるのか、それを説明せよ」と敷衍している。仏護はこれに対する対論者の解答を次のようなものとする。「君（龍樹）は仮名の意味を知らないで、これ程までに多くの不合理なこと（ayukta, anyāya）を説く、〔即ち〕他者の言葉をあざわらい、愚弄するだけでは真実在の意味を知ることはできない。五蘊（原文は「諸如来」であるが、如来が複数形（mams）であることは前後の文脈や思想から見て不適切である。文献の上では論拠はないが、五蘊（phuṅ po（mams））が脱落したと取ると文章の意味が明解となる）に依存して名づけられている如来、そ〔の如来〕について、「如来は自性として存在するのか、他性として存在するのか」（kim ... āho svit）という言葉（tshig・文言）、二者択一はそ〔の如来〕の批判ではない（その如来について問題となるものではない。意味不明）」。中観者は自性がなければ他性もないという相待性として自性と他性を捉えるが、プドガラ論者は自性と他性を二者択一として捉え自性としても不可説、他性としても不可説であるから如来は名づけられたものとしてあると主張するので、二者択一は如来の否定にならないということか。

この対論者の反論に対して、仏護は世間で膾炙していたであろう諺を先ず挙げる。「世間で「ピシャーチャ（piśāca・屍肉を食らう鬼、魔）によってなされることを愚者（凡夫）達はする」と言われていることは全く確かなことである」と。ピシャーチャの行為が何かは詳しくないが、仏護は対論者に対して「〔対論者は〕自分達こそが依存して名づけられていることの意味を知らないのであり、〔中観者である〕君が〔知らない〕のではないと認識せよ。如来がそのものに存在すると君が妄想しているところの五蘊は決して〔自分のもの

と執着する〕取得そのものではあり得ないのである」と答えている。プドガラ論者は如来は五蘊に存在すると妄想するが、如来とは分断されて別に存在する五蘊は如来でない、如来としての生命のない屍のようなものであるから、そういう五蘊を自分のものと取得する行為は、屍を食らうというピシャーチャの行為のようなものだと言うのではなかろうか。

『無畏』（＝清弁）は第五偈を仮名が五蘊と同一とも別異とも不可説なので如来が五蘊の自性でもないし他性でもないという対論者の主張に対する解答とするが、仏護は上記の「如来がそこに存在すると妄想する五蘊が取得であることはあり得ない」理由を龍樹が説いたと解釈する。第五偈の語句を説明・敷衍して、仏護は「もし五蘊を自分のものと取得する以前に（偈の anupādāya の解説）、如来と言われる何者かが存在し、それが五蘊を自分のものと取得するとするならば（＝sa idānīm upādadyāt に当る）、そうであれば如来は〔五蘊に〕依存して存在するでもあろう」と説き、第五偈の所説が対論者の仮名が如来が五蘊に依存する以前に存在することを条件として可能であることを確認する。この対論者の仮名観は『無畏』、清弁でも殆ど同じで、彼らの対論者は「その通りだ」と龍樹が説く前提条件である如来の存在を認めている。次に仏護は第六偈を視野に入れて更にその仮名観の不備・無意味を「さらに加えて（第六偈の cāpi に相当する）それ（如来）は既に生じており、五蘊はそれ（如来）をただ明瞭に示すだけであるならば」と問題点を浮彫にした上で、第六偈をこのような欠点をもつ仮名観の否定を説くと解釈する。仏護の第六偈の註釈は、偈の簡単な敷衍である『無畏』の註釈の前半の借用であるが、その論拠や喩例を説く後半を採用していない。清弁は逆で、仏護の取らない後半を採用し、前半を採らない。彼はそれらを論証式の証因と喩例と読んだのであろう。

龍樹は第七偈で取得の存在論的構造を説いている。『無畏』はそれを解明するために、㈠輪廻は無始である、㈡同一と別異と不可説であるとを論拠に、取得者と取得されるものに前後がないので、その両者は「依存してただ名づけられたものである」という反論を想定する。仏護は『無畏』の対論者が提示する㈠「輪廻は無始（終）である故に」という論拠を仏説と取り、龍樹が対論者の仮名の成立の条件とした、如来が五蘊を取得以前に存在することは、この無始（終）を説く経文と矛盾することになるという対論者の反論と解釈し、『無畏』の説く「取得者（如来）と所取得（五蘊）には前後関係がない」を採用するが、「その両者（如来と五蘊）が、依存してまさに名づけられている」が相互になのか、各々が何に依存してなのか曖昧であるからであろう、「それ（如来）は常に取得

を具備したもの〔＝五蘊〕によって名づけられているものである」と改めているので、反論者の主張は論理的に筋の通ったものになっている。

このような対論者の反主張に対して仏護は「輪廻は無始であるので取得者と取得の対象とに前後が存在することがあり得ないならば、如来は取得者で、五蘊は取得の対象であるというこのこともあり得ないのではないか」という疑いを提示し、このような疑問が生ずる理由を第七偈で龍樹は説いたと解釈する。無始（anavarāgra）を龍樹は「それには始めもないし終りもない」（一一・一）と説明するのでこの場合も無始無終の意味であるかも知れない。第七偈の『無畏』の註釈は龍樹が略述した偈文を適切に補って真意を明らかにしており、仏護はそれを全面的に受け容れている。先ず「取得されるので取得」「取得するので取得者」という語義解釈を示して、偈aの「取得されていない」（anupādatta）を「取得者によって取得されていないものは取得でない」し、偈cdの「取得のない如来」（nirupādānaḥ tathāgataḥ）を「取得の対象を取得しない者も取得者でない」と解説し、『無畏』の「輪廻は無始なので「これは取得されるものである」「これは取得するものである」ということはあり得ない」を採る。恐らくこれは先に「これは取得の対象」、後で別の「これは取得者」と、時間的な前後の区別は言うまでもなく、論理的な順序の区別もあり得ないというのであろう。こうして仏護は、「前後〔の区別〕がないとき、君には五蘊がどうして取得の対象であり、君によって妄想されたその如来がどうして取得者であるか」を問い詰めた上で、前後がないとき取得者も取得の対象もあり得ないという結論を下す。

次に仏護は『無畏』の対論者が提示した第二の理由である「同一とも別異とも不可説である」を取り上げ、プドガラ論者が同一と説かない理由を、動詞「名づけられる」と、取得者、如来は主格、取得の対象、五蘊は対格として関係するという格（kāraka）の相違に帰し、別異と説かない理由は、その両者が個々別々に（so sor）、いわばてんでんばらばらには成立（存在）していないからだとし、「両者ともに存在し、同一とも別異とも説くことができないのである」と主張する。この対論者の反論に対して仏護は「君は友（味方）と思って敵を証人にする」という比喩を用いて対論者の誤りの所在を明らかにする。意味は明白である。同一とも別異とも不可説という論拠は論拠となるどころか論拠でないことを示す敵のようなものであるのに、それを論拠、味方と誤認して「それによって取得者と取得されるものを成立させようと、君、プドガラ論者は努力しているのだ。というのはもし取得されるものと取得者が存在するならば、

同一か別異かであることは疑う余地がないからである」。仏護はこうして対論者の同一とも別異とも不可説、言うことができないとか、言わないといった言い分、誤魔化しを一蹴して、「同一でも別異でもないそれら（取得者と取得されるもの）二者がどうして別のものであろうか。それ故に取得の対象も取得者も存在しない」と述べて、如来も五蘊も存在しないことを結論とする。しかもそれを『無畏』や清弁のように「勝義として」と限定して認めるのではなく、仏護は「言説（言語）によって（vyavahāravaśena）取得者と取得の対象を語るときも、同一でも別異でもないと語るべきであって、それは必ずそのように認識されるべきである。そうでなければ、自身である如来と自身でない取得の対象とがどうして別のものであることにならないであろうか」と。この解答は難解である。今は暫く、仏護は輪廻即涅槃の立場で世俗（言説）即勝義と捉え、言説の真実相が、如来と五蘊の同一と別異の否定、即ち如来も五蘊も存在しないことであるという絶対否定であることとそのことによってのみ如来と五蘊が別のものであるという現実相が成立すると説いていると理解する。

　第八偈の仏護の註釈は『無畏』の註釈を採用してはいないが、五取蘊によって如来は如来という名で知らされているので如来は存在するという主張の否定を説いていると解釈する点は同じであり、偈の所説に余り関心を払っていないように見える。第九偈も『無畏』が明示するように如来の存在を立証するために五取蘊の存在を主張する対論者の否定を説く。龍樹はこの偈では第二偈で如来について行った自性と他性の否定を五取蘊に適用しただけである。両偈のｃｄは実質的に同文である。仏護はこの偈の所論にも縁起したもの等の『無畏』と同じ通り一遍の註釈を与えているだけであるが、ここでは彼は対論者の問いもその解答も比喩で説明している。問いは御者（＝如来）がいなければ、馬車（＝取得される五蘊）は進まないように、五蘊は目の当りに認識されてあるのだから如来も存在すると対論者が主張すると、仏護は答えて、その如来の存在の理由付けを「君は激流に流されているとき、どうして漂流している木の根を摑む（藁にも縋るか）のか」と否定する。ただ、対論者は「五蘊が目の当りに・実際に（sākṣāt）認識されている以上（yāvat tāvat）無ではない」と五蘊の存在が日常の直接経験上の事実であると主張している点を重視し、註釈の最後に「目の当りに認識されていると主張する者は自分の心の迷いという過失によって幻や夢を見るように〔五蘊を〕見るが、そこには本当には（yaṅ dag par）何も存在しない。「これは本物（satya）だ」という執着（諦執）を断ち切るために世尊は〔五蘊の各々に順に〕泡と水泡と蜃気楼と芭蕉と幻の比

喩を説かれ（cf. SN, III, p.142）、「この幻は愚かな凡夫を欺く」とも説かれた」（第九偈ｃｄの註釈の最後）と解説して、五蘊の存在の直接経験が心の迷い・顚倒に過ぎないことを阿含を教証にして説く。

このように如来だけでなく、五取蘊も自性と他性として存在しないことを論じると、第一〇偈で龍樹はその自性と他性として存在しないことは、「取得（五蘊）も取得者（如来）もあらゆるあり方で空である」ことであるから、「空な取得によって空な如来が名づけられることはない」と説く。仏護の註釈の後半は『無畏』を若干訂正しただけであるが、前半は採用していない。それは恐らく『無畏』が如来の存在を名づけないのは勝義の真実在を見る者だと、勝義を見る者に限定しているからであろう。清弁が仏護とは逆に『無畏』の前半だけを借用しているのは上来指摘してきた『無畏』・清弁と仏護の思想上の相違を示す一事例といえよう。仏護がここで真に関心を懐いて論じていたと思われるのは、前偈の註釈の最後に彼が説いた五蘊を泡・水泡等に譬えた仏説である。仏護はここでは対論者に向って「泡と水泡と蜃気楼と芭蕉と幻のように精髄・髄核がなく自性を欠く（空な）五取蘊によって、幻の人や夢や映像やガンダルヴァ城のように精髄・本質がなく自性空の如来が存在するとどうして断言する（prajñāpayati）のかを君は説明せよ」と釈明を迫っている。言うまでもなく、仏護は原始経典の泡等の比喩を教証とした、無自性な五取蘊によって、これまた『般若経』が説く幻の人等の比喩を教証として無自性であることが確立された如来が存在するということはあり得ないと否定しているのである。

それだけでなく仏護は更に対論者を追い詰めて、「自分の主張（pakṣa）へ執着を懐いて（thoṅ la, gtoṅ ba の imp. (cf. TED2)、しかしJäschke では toṅ）依存して存在すると主張（仮）する者と、依存して有と無とを離れて中として成立した「これがあればかれが生じ、これがないのでかれは生じない」と主張する者、これら二者の内で仮名即ち〈依存して名づけられること〉の意味を知らない者はどちらであるかを君は自ら考えなさい」と諭す。仏護がここで「自分の主張への執着を懐いて」といっているのは、自己の見解への固執・確信が、特に宗教的な分派の場合に如何に強いかを深く認識していたことを示すであろう。彼が信解の人である一端を示していると言える。その執着を離れることは殆ど不可能に近いが、無私の心で真実相を考察するのでなければ、対論者の理論と中観の理論のどちらが真実在を示すかを知ることができないというのである。総じて自己の見解というものが妄執に基づいて形成されているものである以上、それを捨てることを求めることは絶望的な願いかも知れない。

仏護の偈cdの註釈は『無畏』の借用であるが、『無畏』の冒頭の文の主語である「依存して名づけられるもの（artha）は」のarthaが目的等の意味でもあることから誤解を恐れてか、その文を「依存して名づけられる事物（bhāva）は」と並記した上で、その事物は「あらゆるあり方で自性空である故に自性とも他性とも一異とも、有とも無とも不可説であるもの、そのものである」と若干改めただけのものであるが、仏護はその後に「言説（世間の慣用）の言葉には誤りはない」を加えている。仏護が結論として述べた「仮名の意味は…有とも無とも不可説である」と説いた不可説は、プドガラ論者の説く「同一とも別異とも不可説」という消極的な逃げ口上の不可説でなく、「中観者の真実在が言語道断・沈黙である」という意味の不可説である。「言説の言葉に誤りはない」というのは直前に説かれた、この「依存して名づけられたものは…有とも無とも不可説である」という言説が真実在を正しく伝えているということであろう。

第一〇偈の後半は「空なものによって空な如来がどうして名づけられるのか」、名づけられて存在するのではないという結論を説いている。『無畏』はこれに説明を加えていない。そのためか仏護は『無畏』の註釈を上述のように採用した後で、第一一偈を視野に入れて、中観者に対して「もしこのように「このすべて（idam sarvam）は空である」とも不可説であるならば、そのときどうしてあなたは隠されるべき秘密を平然と称讃して「このすべては空であるのか」と主張するのか」という対論者の反問を想定する。この文学的に表現された対論者の疑問の意味も明瞭ではないが、「このすべては空である」という主張は龍樹自身が第二四、二五章の第一偈で対論者が龍樹自身の主張を述べる際に用いた表現・文言である。仏護はここで対論者の言葉を借りて、「空である」という中観者の言明・主張が中観の根本的立場と矛盾するものであることを明らかにしたといえる。中観者の言葉に対する根本的立場は言語道断、言語表現されるべき・され得る対象の消滅（一八・七）であり、沈黙である。ここで秘せられるべきもの・秘密（guhya）というのは、黙して空であるとも言葉で表現されるべきでも、され得るのでもない真実在であり、それを恐れ気もなく「空である」と公言しているという批判であろう。この同じことを前偈の註釈の仏護の思想と結び付けて考察するならば、仏護は「依存して名づけられている事物（＝このすべて）は、全く（sarvathā）自性を欠く・自性が空である（svabhāvaśūnya）から有とも無とも不可説である」と言説で語ったことが、「秘せられるべき秘密」を語ることであり、それが誤りのない言説の言葉なのであろう。

しかしそれに対する仏護の解答は第一一偈と結び付けるためなのか、全く思想的に次元の異なるものとなっている。彼は「空であると不可説であるならば、恐れることなく、隠されている秘密（不可説）を称讃して、「これら一切は空である」と主張するのか」という対論者の質問に対して、仏護は「空であると説かれるべきでない（不可説）」というのは〔四句不可説の〕ほんの一部が説かれているのであって、第一一偈abcが説く不可説のすべて、即ち「空、不空、空不空の共、非空非不空の不共の四句が説かれるべきでない（不可説である）」と答えている。対論者が質した「一切は空である」という中観者の主張が「一切は空であるとも不可説」の場合だけに限定されていると取るならば、不空の場合は「一切は不空である」等と主張することになるが、ここでは四句の不可説のすべてについて中観者は「すべては空である」と主張すると取る方が中観の空の思想に合うであろう。ただし前者の解釈を取れば、四句の不可説を仏護は対機説法を説くと解釈していたことになろう。この解釈はしかし四句が漸悟の階梯を意味する教育段階ではないであろう。四句は分別を断じて真実在を知らしめることによって真実在の実現・悟りに各々の句が直接している点では全く変りがない頓悟だからである。仏護は偈dの「しかし〔仏は〕知らしめるために説かれた」（prajñaptyartham tu kathyate、kathyate については一五・三の『無畏』参照）を「虚妄分別を断ずるために、勝義の真実在を知らしめるためにこれら〔四句〕の不可説を説かれたのである」と敷衍する。「勝義の真実在」と勝義に限定したのは真実在の勝義は不可説・沈黙そのものであるからそれを知らせるためにいわば言説の真実在として空とも不可説と説かれたというのであろう。それだけでなく、彼が次に「言説によらないでは勝義は説かれない」（二四・一〇）という龍樹の偈を教証として引用していることからも明らかなように、空という言葉に限定するのでなく、勝義・真実在を言説によって説くことすべてを仏護は含めていると言ってよいであろう。また彼は聖提婆の『四百論』の「分別によって〔自性を〕見ることは束縛であり、それがここ（空）において否定される」（第一六章第二三偈）をも教証とするが、この偈は前後の偈の論述の流れから見て、空が命題の否定であることを説いていると考えられる。

空な五蘊によって空な如来がどうして名づけられるであろうか（二二・一〇cd）という龍樹の大胆な主張は清弁や月称にも大きな衝撃を与えたようである。清弁はここでも二諦説によってこの龍樹の発言は勝義についてであって、世俗としては如来は一切智者で、十力等の十八不共仏法という徳性（guṇa）を備えていることを中観者も認めるので、仏の存在を肯定的に説く阿含（āgama）が承認す

ることと抵触することはないとし、論理学者らしくそもそも勝義としては如来や阿含の存在を立証する推理がないという論理学的な存在否定と共に、勝義としては如来や阿含を承認しないことさえも否定されると、絶対否定であることを説くと、次に、仏という日輪の放つ光線のような阿含を見る能力のない異教徒との間に、量的には彼のこの章の註釈の三割程にもなる長くて激しい論争を繰り広げている。論点は如来の一切智者性から、ミーマーンサー学派との言葉の常性、無著者性、さらには祭祀における犠牲・殺生の問題などであり、結論として一切智者は一切法の無自性を不顛倒に説かれる如来であり、龍樹が帰敬偈で説いたように仏の教えは人・天の讃歎する最高の教説であると説く。この傍論は空な如来という龍樹の思想が如来の死のニヒリズムになることに強い危機意識を懐いて世俗諦としては如来の存在と阿含の真理性を認めようとしたのであろう。

月称も同じ箇所で「空な如来」に関する対論者の拒否と仏の教えに対する信解の脆弱さに基づく無理解の指摘の感情的なまでの激しい対決を伝えている。彼が清弁の傍論を強く意識していたことは如来を太陽に譬えている点である。先に述べたように月称は水を仏の大悲の比喩とするので、ここでは清弁の如来観を採用したものと考えられる。清弁の説く一切智者を挙げていないが、月称が挙げる仏の徳性は一切相智に近いもののように見える。月称は最後にではあるが『入中論』で論じる十八不共仏法などの所有者であることも加えている。しかしここで注目すべきは対論者が元異教徒であり、彼らが誤った道を説く慢心した異教の祖師への熱烈な傾倒（spṛhā）を全く捨てて、如来へ帰依した者であると告白していることである。このことは仏護が同じ箇所で説いた上述の「自分の宗義・宗旨（pakṣa）への執着を捨てて」という希望に応えて仏道に入った対論者であることを示している。そういう、事物（法）の有自性の立場に立つアビダルマの修行者にとって龍樹が説くように法が空無であることが仏説であるならば、仏道は虚無を説くだけで解脱道ではないから、そのような中観者と論争しても意味はないと、空の思想を拒絶している。

月称の解答はそういう対論者を空の思想に立ち帰らせることが殆ど絶望的であることを語っている。異教の立場を離れ、仏に帰依したかに見えるが、彼らの存在への執着は根深く、有我と逆倒した無我を説く仏の獅子吼に耐えて無我の真実相を直視することができずに如来を含む一切法の存在への執着を脱却できないという救出への絶望を告白している。恐らく彼が常日頃懐いていた実感であろう。最後に彼は如来は自分自身と五蘊が存在することを説かれたことはなかったと説き、仏も仏法も夢幻の如しと説く『般若経』を引くが、

空しい呟き言のようにしか響かない。

第二二偈の対論者の主張として仏護は『無畏』の対論者の「もし如来は自性としても他性としても存在しないならば、どうして常・無常等や有限・無限等とは不可説であると言う（仏護）のか」という反論を採用するが、それに「如来は全く存在しないとはっきりと説くべきである」を加えている。この反論は仏護の第一〇偈の註釈の「取得者（＝如来）は…自性としても他性としても存在しない故に取得者も空である」に先取りした第一二偈の寂静せる如来に常等や有限等がないことを、ここでは「如来は常等と不可説である」と言っているのであろう。この如来の常等や有限等の四句分別は十四無記や六十二見、特に第二七章の諸見解を念頭に置いたものであろう。対論者は如来が空であるとは直截に言えば如来が無であるということであると言っていることになる。このような批判を受ける危惧を懐いていた。実際に批判を投げ付けられていたのであろう。上述した清弁の如来の存在を論証しようとした傍論や月称の傍論は、この仏護の対論者への反論を先取りして第一〇偈の註釈の後に加えたものと考えられる。殊に月称は対論者を含めた世間の人々の存在への執着の根深さに感情的な激しい反撥を示している。このことは同じ帰謬論証派といわれるが、仏護と月称の性格の違いを示すであろう。この違いは両者の註釈に屢々見られるところである。

仏護は第一八章で第七偈の言語道断の法性を第六偈の自我等の四句説法を無視して直接第五偈の空性における戯論の寂静と結び付けて、戯論寂静の論理的な根拠を説いたものと解釈したが、同じように、ここでも第一一偈の空等の四句不可説を飛び越えて第一二偈の註釈で空が無でないことを主張している。彼は龍樹の沈黙（二二・一〇）と説法（二二・一一）の同事性を理解できなかったのであろう。

仏護は偈の解釈に入る前に、対論者の「如来は存在しないとはっきり説くべきだ」という反論に対して、「如来という何者かが存在すれば、五取蘊がなくても存在するが、五取蘊がなければ如来は存在しないから如来は存在しないし、依存して名称で表示されたものは「存在しない」とも不可説である」。要するに無いものは言語表示されないと、常套的な論理的否定によって対論者の如来は無になるという批判に答えるだけである。この解答は対論者の質問に仏護が加えた「中観者は「如来は存在しない」と説くべきである」とい

う批判に対して、如来は存在するとも存在しないとも説かれないと答えているだけである。

それに続く第一二偈の解釈では『無畏』に従っているので、論述の展開に若干齟齬をきたしているが、自性が空、即ち寂静である如来について、偈に忠実に常等や有限等の四句を、如来を主語にした命題の形にして列記しているだけである。ただしその後で「自性と他性とを離れ、それら常や無常等の内のどれでもある〔ような〕如来というものは何ものであろうか。五蘊に依存して言語表示されている故に、如来は存在しないとも不可説なのである。実際、依存して言語表示されるもの、それがどうして無であろうか」と説いて、常な如来等は存在しないが、言語表示された如来は存在しないとも言えないから如来は有でもないが、無でもないことを加えて、自己が加えた「如来は存在しないと説くべきである」という対論者の指摘にも偈が答えているかの如くに取り繕って整合性を保とうとしているが、改めて言うまでもなく、偈は寂静せる如来には十四難無記の中の八難に当る常等の四性質も有限等の四性質も存在しないことを説いているだけである。仏護は註釈の最後に自我が五取蘊と同一、別異、五取蘊の無でもないが、「ない」という確定もないと説く第二七章第八偈を自己の第一二偈の解釈の教証として引用する。「「ない」という確定もない」ということが、仏護が偈に加えた「如来は存在しないとも不可説である」とか、「言語表示された〔如来〕がどうして無であろうか」の教証だというのであろう。そのことと共にこの偈を教証として挙げたことは、仏護がこの偈の、従ってこの章の「如来」が第二七章の「自我」と同じで、共に言語表示されたものと理解していたことを物語るであろう。

他の註釈者もこの偈の常等や有限等の四句を十四難中の八難とする点は同じであるが、『無畏』は常等の四句を、第二七章の第一偈や第二五章の第二一偈の説く「前際（過去世）に依拠した」四句とし、有限等の四句を第二七章の第二偈や同じ第二一偈の「後際（未来世）に依拠した」四句とする。この偈の清弁の註釈は『無畏』の借用であるが、問いも答えも共に如来については常等の四句、世間については有限等の四句があるとする説を説く。月称は註釈で仏が説かれた十四難無記を紹介し、常等や有限等の八難を世間に関する命題とし、そこで、説かれた通りの論理によって龍樹は本性として寂静した、無自性な如来にも常等の八種の命題があり得ないことを説かれたとする。この如来に関する八難は一般に十四難無記が世間と共に説く自我に関する八難に相当するのではないかと考えられるが、月称はその点には触れていない。註釈者が世間を取り上げているのは最後の偈の説く如来と世人との同事性を念頭に置いていたか

らであろう。
第一三偈を『無畏』は「涅槃の後に如来は存在しないと阿含に説かれていない」ことを論拠に、如来の存在を主張する反論者に対する解答とする。このように仏が説いていないことを自説の論拠とすることは『倶舎論』にも見られるが、プドガラ論が異端的な立場であることを示すといえよう。『無畏』は解答では十四難の中で如来の滅度後の有か無か等の四句の分別をする深厚な観念が固執されている者を「種々の分別等の薫習によって薫習された智を所有する者」とする。清弁はそれを借用するが、仏護はこの偈に対論者を想定せず、前偈を理由とした思想の展開とし、偈の註釈では清弁が採用した『無畏』の部分を採らず、逆に採用しなかった部分（傍点で示す）を採用しているが、難解であるが次のようなことを論じているのではないかと思われる。「それ故にこのように有と無の〔両〕翼（立場・pakṣa）を離れた如来を今生（ihaiva dṛṣṭadharme, ihaiva janmani）に依存している（?）ので如来と認識しないとき（第一四偈の註釈中に「お前はこのように今生において如来を見なければ幸いである」という阿含を教証として引用している）愚癡の迷い（moha）に遍ねく満され・纏われた（paryavasthita）心を所有し、真実在の知見が隠されており、〔ここに第一三偈が来る。即ち〕強い観念が固執されており、「これだけが真理であるが、他は無意味である」と考える（＝註釈）〈或る者、彼は滅度した〉如来を「如来はまさに存在する」とか、「如来は存在しない」という分別を次のように分別する。〔即ち〕「如来は滅度の後に存在する」とか…〔他の三主張―省略―〕とこのように分別する」。この註釈は「根深い執着に呪縛された者」を『無畏』（清弁）が「種々の分別等…知の所有者」とするのを「愚癡に遍ねく纏われた心を所有する者」に改め、梵偈で言えば、「分別している者である彼は分別しよう」（sa vikalpayan … kalpayet）を、仏護は龍樹の説く「如来は存在する」「存在しない」と分別する者は（vikalpayan）、十四難無記が説く滅度後の如来の存在等の四句分別を分別しよう（vikalpayet）と解釈したことになる。
対論者の見解の誤りをこのように描き出すと、次に仏護は中観者をも文学的に解説する。
第一四偈の仏護註は「偉大な功徳のある（māhātmya）縁起を知る智の灯の光によって叡智の眼に恵まれ、諸事物を如実に見る人たちには―第一四偈省略―〈自性〉と他性〈として空であり、〉幻・映像・化作人のようである〈滅度〉した〈その方〉如来について〈仏〉世尊〈は滅度の後に存在するとか〉仏世尊は滅度の後に〈存在しないとかというこれら二つの考察は決してあり得ない〉」と説き、

「〔阿含〕にも同じように世尊は「ナンダよ、お前はこのように現世で如来を見ない（asamanupaśyana）ならば、安楽である（sukhita）」と説かれているからである」という教証を挙げて、自性として存在でも無でもないものをありの儘に存在とも無とも見ないことが如実に見ることであることを明らかにしている。

前二偈で愚癡の凡夫は滅度の後の如来を有無と分別するが、叡智の人は分別しないことを示すと、仏護は「滅度後の如来は有か無かという二者択一によって—第一五偈省略—それ故にこのように世間のすべての〈戯論を超えて（samatīta）不滅（avyaya）な仏〉世尊を有無、常無常等の諸戯論によって〈戯論する者たち、彼らはすべて〉それらの〈戯論によって智の目を損なわれている〉ので生れつき盲目の人が太陽を〔見ない〕ように、如来を見ることはない。出世間の理法に住する如来を「有」等の世間の諸戯論によってどうして見ることができようか」と敷衍する。偈の中の「不滅の」を月称は「自性として不生で、別の自性に移らない」と空の立場で定義するのは、仏護がここで次に「不滅とは輪廻の境遇に属さない（agati, agatika（?））という意味であって、〔輪廻の境遇に属さないものは〕いかなる歩みによって（gom pa gaṅ gis）得ようとする（bkri ba, ḥkhrid pa）・導かれるであろうかと言われているように（?）」と文学的で神話的な如来として描いている意味を思想的に明確にしたのであろう。

仏護はここでこの章の冒頭の対論者の主張である「そこで生存の相続はまさに存在する。如来が存在する故に」と語る者が、上来論じたように「如来は無自性であるので」という論拠によって否定されたという結論を下すので、彼の註釈では最後の第一六偈は一見補遺のように見える。

第一六偈は如来の無自性という自性がこの世間（jagat・世人）の自性であると、この両者が同じものである同事性を説く。『無畏』はこの世間（jagat）を衆生（sattva）と諸行（saṃskāra）の二種に分類する。龍樹は第一六章の第一偈で、輪廻するものを諸行と衆生とする（解題上、一二七頁参照）。月称はこの「如来」の章では衆生世間（sattvaloka）が考察されたとするのでこの偈の如来も衆生世間のこととなり、世間（jagat）を器世間（bhājanaloka）とし、如来という有情世間と器世間との二世間が無自性という自性としては同事であることを説いたと解釈する。仏護は若干曖昧であるが、偈の世間を衆生世間と行世間とし、この偈の、即ちこの章の如来が十四難無記の第三の滅後の如来であり、世間が十四難無記の、「世間は常である」等の第一の四句分別と「有限である」等の第二のそれの

都合八種の命題の主語である「世間」になることを論じているなどは恐らく龍樹の真意に迫る解釈と考えられる。以下に訳出する。
そこで世間は二種、衆生世間と行世間とが認められる。その内、如来が考察されたことによって衆生世間も考察されたのであり、如来が考察されたこと、その同じことによって行世間も考察されたと理解されるべきである。どうしてか。というのは―第一六偈ａｂ省略―〈如来の自性であるもの、それはこの世間の自性である〉ので、如来が考察されたことその同じことによってこの二つ（hdi dag）の世間も考察されたのである。
問う。如来の自性は何か。
答える。―第一六偈ｃｄ省略―どうしてか。如来は五蘊に依存して名づけられているが、自として成立（存在）してはいない（svato 'siddhaḥ）ので、無自性である。この二世間もあれこれに依存して世間と名づけられているが、この二世間には自としての成立は何らない。それ故に世間（jagat）も如来のように無自性である。無自性であるのでこれ（世間）についても「「常である」「無常である」等〔の四命題〕が、「有限である」「無限である」等〔の四命題〕がこの寂静した〔如来〕にどうしてあろうか」（二二・一二）と説かれたのである。
問う。そうではない。有為（saṃskṛta）は一向に無常であると説かれ、如来は「無常である」とは説かれないので、そこで「如来の自性はこの世間の自性である」（二二・一六ａｂ）ということがどうしてあり得ようか。
答える。それは後にも「諸仏の説法は二諦によっている…」（二四・八）と説かれているので、そ〔二諦〕の内の世間世俗諦によって「瓶はある」「茅屋はある」と語られ、その同じ〔世俗諦〕によって「瓶が割れた」「茅屋が焼けた」とそれらが無常であるとも語られる。ただ真実在を考察するときには瓶も茅屋も依存して名づけられた〔だけのものである〕ので存在し得ない。そのとき、それらの破損と焼却を見ることがどうしてできようか。
同じく如来もまた世間世俗諦によって「如来は老いた」「如来は涅槃された」と無常であるとも語られる。勝義として考察されたとき、如来そのものがあり得ない。その時〔如来の〕老や涅槃（死）を見ることがどうしてできようか。それ故に如来の自性はこの世間の自性でもある。そうであれば衆生世間が考察されたことによって、行の世間も考察されたことが成り立つのである。

仮名・仮説・施設などと訳される prajñapti の動詞形として多用されている upādāya prajñapyate は羅什訳でもある「(依存して) 名づけられる」と訳した。例えば阿弥陀仏は阿弥陀仏と名づけられた阿弥陀仏となる。それだけでなく太郎も名づけられて太郎として存在し、すべての事物も事象も名づけられてそれぞれの意味や働きを持つ。世間、人の世はそういう名づけられたものの網として成立し、人々の営みは成立する。そういう意味ではプドガラ論も中観論も同じだと仏護は特に考えていた。その名づけられたものを網の目とする網全体を実有と執着し取得したとき、それは戯論となる。プドガラ論者はそれを廻避するために名づけられたものは自性とも他性とも不可説だと主張するのに対して、中観者は名づけられたものは実有でない空であるとし、それへの執着を断って戯論寂滅したとき、真実在は実現すると説く。

七　『般若灯論』に見る清弁 (Bhāviveka) の思想―論理主義者の空観―

(一)　清弁の論理主義の思想史上の意味

仏護が活躍したとされる六世紀前半は仏教論理学派の創始者と目されるディグナーガ (Dignāga・陳那) の時代でもあった。彼によって論理学が飛躍的に発展すると、その煽りを受けてか、或いはそもそもインドの思想界全体が世俗化の一途を辿っていたからか、龍樹の中観思想の流れを汲む者の中にも整合性のある論理学の体系を構築しなければ、空の論理は説得力を失って立ち枯れてしまうのではないかという危惧の念を懐いた人々がいたようである。後に自立論証派と呼ばれるようになった清弁はそういう人々の中では最も優れた論理学を確立することに成功した論理学者であった。彼の『中の頌』の註釈書である『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*、以下『灯論』)

だけが、チベット語訳としてだけでも現存していることからも明らかである。彼よりも以前に論理学的な立場で『中の頌』の研究をした者が存在したことは、清弁が『灯論』の中で実際にそうした研究者の著作（彼らの著作が『中の頌』全体を註釈したものか否かは知る由もないが）の一部分を引用して評価を下していることによって知られる。しかしそのことは逆説的にいえば、『灯論』の出現によってそれまでの論理学的な傾向の註釈書は歴史的使命を終え、存在意義を失い、清弁以降は研究者によって等閑に付されたのであろう、チベット訳に翻訳されることもなく、やがて散佚の運命を辿ったものと思われる。その他にも五、六世紀には唯識派の論師達によっても註釈が著述されたようである。安慧（Sthiramati）の『大乗中観釈論』はその一つであるが、この註釈書もインドでは同じ運命を辿ってチベット訳としても残されていない。そんななかで同じ五、六世紀の仏護の『中の頌』の註釈も清弁によって特に激しく批判されている。批判の対象は仏護の二諦観と後に帰謬論証と呼ばれた彼の否定の論証方法とであるが、仏護は先に論じたように信心・信解の立場で『中の頌』を理解しようとする、いわば中観思想の本流の立場に立つ。そこで清弁としては龍樹を批判することは憚られるので、龍樹の代理として仏護を批判したと考えるのが妥当であろう。徹底的に批判されたのにも係らず、仏護の註釈が消失しなかったのは、中観思想の研究者の中に支持者がいたからでもあろうが、やがて百年程後に月称が清弁を批判し、仏護を支持したからであろう。仏護註が一部の残簡とチベット訳としてチベットの地で伝えられて現存しているのも、その支持によって価値が認められたからであろう。

清弁には註釈書『灯論』の他にも著書があり、その中で主著と見做されているのは『中観心論』である。恐らくこの書名は『般若心経』に倣った命名であり、彼のこの書にかける自負が窺える。事実、同書の最重要な第三章の「真実の知の探求」は少なくとも彼自身が理解する限りの中観思想の心（フリダヤ）（真髄）を論じている。先に述べたように『中の頌』は決して体系的に構想された論書ではなく、各章は各々別の主題を論ずる、いわば読切りの短編論文を纏めたものの観を呈する論集であるので、清弁も『灯論』では各々の主題に限定した中観思想の一面とか一部分を論じているだけである。『中観心論』はそれらの断片的な中観思想を総合的に組織したものと考えられるが、清弁がどのような視座や基準で全体を組織したのかは明らかでない。そのことは『中観心論』の第四―九章で順に論じている声聞（部派仏教）、瑜伽行派（唯識）という仏教内の他派、さらにサーンキヤ派等の異教の諸派の「実在観の考察」についてもいえる

であろう。『灯論』の諸章で部分的に取り上げて否定した諸派の思想を派毎に総合的に纏めたものであろう。文献学の上では『中観心論』が先に著述されたことを示す記述があるが、清弁の思想形成という視点から見れば、逆に『灯論』で論じたものを後に『中観心論』に纏めたような印象を受ける。

これらのことからも窺えるように清弁は稀に見る博覧強記の人であったようである。それだけに彼は有と無とを否定した中観の真実在観も龍樹のように単に仏教思想界の中で説一切有部等の部派の存在論を否定するだけで満足していたのでは彼にとっては広く世界の思想界全体に相当するインド諸派の人々をも納得させ説得することはできないだけでなく、思想界から無視され置き去りにされ、思想界の孤児になってしまうのではないかという危機感を強く懐いていたのではなかろうか。清弁が定言的論証式によって空の論理学を構築しようとした裏にはこのような思いがあったと思われる。

仏の教えである阿含は、論理学の中でいえば聖言量といわれる認識手段に当る。清弁は仏教論理学派同様、正しい認識手段としては知識と推理しか認めていないという。このことは論理学者としては原則的に当然のことである。しかし事はこの原則で割り切れる程に単純ではない。インド諸派の多くはヴェーダの言葉や学派の開祖等の教えを聖言量として認識手段に数えているので、清弁が仏説を聖言量としなければ、対論者も自派の聖言量を取り下げるといったものではないし、有部等の仏教内の他派との対論の場合には、そもそも対論の発端が仏の教えであり、その教えを権威・知識根拠として前提しなければ議論が成り立たないからである。それよりも何よりも清弁自身が立つ空の立場そのものが仏の教えそのものであり、清弁も仏の教え、それを継承した龍樹の論述なしでは自己の立場に到達し、自己の思想を確立することはできなかったであろう。このような具体的な個々の事例において論証と阿含・教証とが占める役割や意味について清弁がどのように考えていたか具体的に検討することなしでは清弁の阿含観は明らかにならないであろう。そのような検討は今までに可成り成されていて、清弁はヴェーダーンタ学派の学説であっても正しく説かれたものはすべて仏によって説かれたものであるという極端に原理主義的な、それ故に重要な阿含観も見られるようである（『展開』七四頁以下「聖典観」参照）。このように一見エクセントリックに見える大胆な主張も論理学至上主義者にとってはその論理学的考究の必然的帰結にすぎないともいえる。他方では仏の教えが教証そのものであると説いている事例も多々見受けられる。例えば、『中観心論』第三章第五偈で清弁は、菩薩の不住

涅槃に通じる思想を「そこ（全智者性）にさえも心を留めない（不住）者は、悲しみ（大悲）よりする全智者を体得するために、施主・布施・受施者を取得しないので空性に適う三輪清浄、有身見・邪見・辺執見を離れているので無相に適う三輪清浄、欲界・色界・無色界を願望しないので無願に資する（pūrvaka, pūrvaṃgama）三輪清浄に精励する」と説く。ここに説かれた思想は大乗仏教の修行道の中核をなす概念であり、何かを立証するといった論理学に馴染まない宗教の根本問題である。この偈の論旨を自分の覚りに執われずに大悲の全現として他者を覚りに導くという真の覚りの実現のために三輪清浄に尽力することと取ることもできるであろうが、より根底的には、三種の覚りの門（三解脱門）である三輪清浄に尽力することは、自分のためとか他人のためといった分別を離れ、自他平等の覚りといった無分別をも払拭した者にのみ良くすることができるということであろう。この論述に続いて清弁は彼の自註である『思択炎』でさらに、tathā ca yathā ... という構文を用いて、「そして（ca）、〔世尊によって〕「では菩薩の少欲（alpecchatā）は何か？　覚りをも欲求しないことである」と説かれたように（yathā）、そのように（tathā）」と説く。この構文は教証を引用して挙げる際に見られる表現形式でもある。このような経文を教証として用いる例は『灯論』にも少なくないと思われる。清弁の阿含観を正確に知るためにはあらゆる場合のすべての事例を網羅して具体的に検討する必要があるが、そうしたからといって果して有効な結果が得られるか疑わしい。個々の事例から煩雑な分析をして基本的な見解を導き出すことは殆ど不可能だからである。

(二) 龍樹の帰敬偈に対する清弁の註釈

清弁が仏の教えをどのようなものと考えていたかは、一般論としてではあるが、『灯論』の冒頭に置かれた清弁自身の帰敬偈とそれに続く序文とでもいうべき龍樹の帰敬偈に施した註釈文に明白に説かれている。その点では先に述べた仏護が龍樹の帰敬偈に対する註釈の中で自己の思いや思想を述べているのと軌を一にする。

清弁自身の帰敬偈は次のようなものである。

或る方（仏）は分別を全く離れ、あらゆる戯論を寂静し、無知（durmati）の闇（timira）を悉く除去している、すべての事物（法）

の真実在は言語の対象ではないが、すべての〔三界九〕地の繁栄（samṛddhi）のために〔言葉の対象として〕あると仮託（増益）して説かれたその方（仏）に帰命したてまつる。

この清弁の帰敬偈は龍樹の帰敬偈を模範として作詩されていると考えられるが、それだけにこの帰敬偈は清弁の仏陀観が龍樹のそれとは異なることを鮮明に示している。龍樹は仏の教説を戯論寂静の八不の縁起とし、仏の仏たる所以は縁起の中でも取分け八不の縁起の説者にあるとする。このことは縁起に関する諸説がある中で、中観の八不の縁起が真の仏説であるという、仏教内に目を向けた主張であることを示す。それに対して清弁は特に『中の頌』の第一八章で説かれている不可説の真実在、換言すれば、すべての事物の真実の相が空であることこそが仏教の独自の真実在であり、本来不可説な真実在を言葉で説かれたので仏は真の説法者であると主張している。この微妙とも、決定的ともいえる違いが、以下に考察する、龍樹の帰敬偈に対する『灯論』の註釈に至るまで、さらには『灯論』全体に一貫して流れている清弁の見解である。

清弁の思想の中で縁起の占める意味とか重要度といった彼の縁起観については後述するが、彼が上引の帰敬偈の中で真実在を無分別、戯論寂静、即ち言亡慮絶で無明の闇の消滅していると説いている点は龍樹の見解と異ならない。清弁はその真実在の本質を「語・ことば（pada, vacana）の対象（viṣaya）でない」ことに要約した上で、「それ・一切法の真実在を増益して」仏は説かれたという。ここで彼は増益の意味を最も積極的な意味で用いている点が注目される。一般には存在しないものを実在すると妄想・認識することを意味するので誤謬とされる増益を、仏教の成立の根拠である仏の教えが増益の上に成立していると主張しているからである。この真実在と仏の教えの関係は、仏教史の上では仏陀の沈黙と梵天の勧請として語られるものであり、そのいわば宗教哲学的な解釈の一つである。この積極的肯定的な意味の増益はことばの対象でない真実在をことばの対象として仮に言葉で表現する（仮名）ことである。そのことを認識的に捉えるならば、真実在を概念化し概念として理解することである。清弁がことばや知の対象としての真実在を根拠にして自己の思想体系を構築しようとしたことは、この箇所の「真実在は言語の対象でないが、増益して説く」や後に見られる「智慧によって知られるべき対象（所知）の海を攪拌して」、さらに主著の『中観心論』の「真実在の知の探求」という第三章の章題や『中の頌』の第一八章第五偈の『灯論』が「空性において滅する」を「空性の知において滅する」と真実在とその同義語である空性を知の対象として

いることからも明らかである。この真実在観が彼の独自の二諦説の展開の原動力になったと考えられる。
先に触れたように仏護は註釈書の作製に当って帰敬偈を作詩していない。恐らく註釈のために帰敬偈を作るといった習慣も慣例もなかった時代であったからではなかろうか。月称は著者である龍樹に帰命しているのに対して、清弁はいわば一足飛びにとび超えて仏に帰命している。このことは清弁の龍樹と彼の著書である『中の頌』に対する評価を暗示しているように思われる。その評価は彼の帰敬偈に直接続く龍樹と『中の頌』とについての清弁の解説に明瞭に示されている。

論師（龍樹）足下は〔『中の頌』で〕偈だけによって推論〔と論破と〕の明瞭な〔ことば〕と、真実在を教示することと、論破の悪しき見解の網を寂静させることとを兼ね備えた般若波羅蜜の説明方法・論理（miti）を説かれた。しかし梵行者達の或る人々は理解することが〔でき〕なかった。

「偈だけによって」龍樹が説かれたということは、龍樹の自註と伝えられている『無畏』の著者が龍樹であるという伝承が清弁の時代になかったのか、彼が知らなかったのか、認めていなかったかの孰れかになろう。それは扨措き清弁はここで龍樹は『中の頌』を『般若経』が説く般若波羅蜜の導き・論理を用いて説いたとする。この「般若波羅蜜の論理」を龍樹が用いたという解釈は月称も受け入れ、中観派の基本的方法を示す術語となったものである。この導きは『般若経』の用語でいえば善巧方便ということになろうが、清弁はここでその導きを（一）推論と論破を明瞭なことばで説くこと、（二）推論と論破の真の意味を教示すること、（三）見解という分別の網を寂静に導くこととする。この『般若経』の完全な智慧である方便を正しく継承した者であると、清弁は龍樹を高く評価しながら、同時に彼は梵行者、即ち仏教の修行者の中にその論理・教示方法では理解できない人々が現実にはいたことに注目する。実際、当時、仏教者の多くは部派仏教徒や唯識瑜伽行派の修行者であった。彼は龍樹の方法では諸派の思想家を説得できないという事実を冷静に記述しているだけで、龍樹を批判してはいないが、このように事実の認識が龍樹に帰命するのでなく仏に帰命した心理的な一因ではなかったかと思われる。
そこで清弁は自己自身の註釈の意味や註釈の方法を次のように述べる。
それ故に私は彼ら〔理解し（でき）なかった者〕が理解す（でき）るようにと願って、恰も阿含であるかのように〔見做して〕

『中の頌』を解釈するであろう。

註釈をするという意思のこの宣言の中で鍵となる言葉は「恰も阿含であるかのように」と訳したyathāgamam（＝luṅ ji lta ba bsin du）である。観誓はこの句を「自分の智によるのでなく」(D, Wa, 8a）というありきたりというか的はずれなとでもいうべき意味だとし、「阿含通りに・に従って」と読んでいるようである。しかし、この句の直前の「理解できなかった者が理解す（でき）るように願って」を註釈して、「推理の論理・論証なしでは、阿含だけでは意図・願望された事（ḥdod paḥi dṅos po, iṣṭabhāva か）は成就しない」(D, Wa, 7a3）と述べているので、「阿含に従って・通りに」と読むならば、「阿含だけでは成就しない」ことと相容れないことになる。そこで、ここでは清弁は自己の註釈では『中の頌』を阿含のように取り扱うということを述べていると解釈してみた。

龍樹は阿含（āgama・教証）という語を用いていないが、教証に相当する経文を月称によれば三箇所で引用している。それらは皆原始経典の引用である。換言すれば原始経典のみが仏の教えとして教証として認められる時代・状況であった。それに対して清弁は阿含という語を原始経典といった狭義の仏の教説だけでなく、先に論じた「般若波羅蜜の論理」が示すように『般若経』を始めとする大乗経典も仏説、教証として用いている。大乗経典も権威として認められ、中観思想が確立し、人々に認知された時代になっていたからであろう。

清弁がこのような広義の阿含を『灯論』で論じている中で最も目立つ箇所は、各章の末尾に引用された幾つかの経文で、それらの意義や役割が清弁の阿含観を端的に示しているといえる。各章の末尾に経文を引用するという形式は月称にも採用されているが、その意味や役割は全く異なる。月称はそれらの経文を各々の章で龍樹が論証し、月称が註釈したその章の主題に対する龍樹の見解の教証として引用する。従って龍樹の見解や主張の論証は仏の教えという権威によって保証されるものであることを示す。龍樹の主張が保証されるということはその主張を浄心によって明らかに註釈した月称自身の思想も真実であることが仏によって保証されたことになる。これが章末に月称が経文を引用した意図であり意味である。それに対して清弁が章末に経文を挙げた意図は全く異なり、寧ろ逆である。章末の経文は教証ではなく、その章で龍樹が論じ清弁が論理学的に妥当する真理性を立証したことによって、それらの経文が正しい・真実であることが立証されたことを示すために引用されたことになる。今、第一章の末尾の場合を例にとると、清弁は大乗と小乗の経典

から様々に不生に言及する経文を引用するが、それに先立って清弁は「第二偈〔の四縁〕を始めとする他者によって説かれた諸縁の自性と特殊相の否定を以ってこ〔の章〕は終る」と完了を宣言した上で「ここで〔本〕章の意義は不生を説くことである。それ故に…六種の経文の列挙―省略―…等と説かれているそれらの不生の縁起の阿含は立証されたのである」と説くからである。

清弁の原則的な阿含観がこのようなものであるとすれば、彼は仏の教えが真か偽かを先ず疑うという程に懐疑的ではないが、経文が真実在を教示していることは論証されて始めて確認できるという立場に立つ。仏教では仏の言葉であるから信解するのでなく、思惟によって検討して真実在を説いていると判断した上で受け容れるべきだという論理主義が強調される。しかしその判断は先に触れた観誓のいう「自分の知によってではなく」でなければならない。そもそも信解という仏教の信はそういうものなのである。

龍樹の『中の頌』を「恰も阿含であるかのように」註釈するということは、逆説的にいえば龍樹の言葉を仏の言葉のようなものと見做すと宣言していることになるので『中の頌』の主張や論述もこれら各章末の経文と同じように、それらが真実在の教示であることを清弁が自己の註釈、『灯論』で論証することになるような、そのような註釈を施すということになろう。月称はこのような清弁を、「中観の見解（madhyamaka darśana）を認めているが自ら進んで論理学の論書に非常に広く通暁していることを誇示しようと欲して自立的論証式を述べる…この論理学者（tārkika）」と述べて、中観思想・哲学（darśana）の立場に立つといいながら実質は論理学者に過ぎないという評価を下しているが、的を射ていないとはいえないであろう。

ここで余談として乏しい経験に基づいた筆者の論理学者像といったものを述べさせて頂くならば、現代の論理学者の中には清弁などよりも更に徹底した論理学至上主義者とでもいってよいような論理学者がいるようである。或る著明なドイツ出身の神学者が、確かアメリカの論理学者だったか実証主義者だったか、そういう傾向の哲学者達は何千年も続いてきている哲学を否定し、百年かそれ程の自分達の立場だけが哲学だと強弁しているのを読んだ記憶がある。我が国でも西洋哲学界はヨーロッパ大陸系の伝統的哲学の研究者と米英の論理学等の研究者が激しく対決していた時期があった。現在その思想的対立がどうなったかは審かでない。哲学そのものが力を失ったともいわれる様な時代であるから、自然消滅したのかもしれない。ソビエトが崩壊したことによって時には熱狂的でさえもあったマルクスの哲学への熱が一瞬にして冷めたのと同じ事が起ったのかも知れない。それはとにかく、論理学系の学者には、

宗教であれ、倫理道徳であれ、歴史であれ、総じて論理学以外の事には極く平凡な常識的な理解で満足している人々がいる。本来そういう問題には無関心だから寛容なのかも知れない。こんな例を挙げてよいのか、例になるのかも解らないが、イギリスのバートランド・ラッセルという哲学者は何でも数理哲学の大家であったといわれている。筆者は数理哲学という哲学がどのようなものかも知らないが、彼の西洋哲学史も拾い読みした程度にすぎないし、余り内容についても殆ど記憶していないので評価どころか感想さえも語ることはできない。しかし彼の「幸福」についてのエッセイの和訳を学生が読むのに付き合った限りでは、彼の論理・道徳観は全く日常的な毒にも薬にもならないような常識的な幸福論であったので、これが哲学者の仕事なのだろうかと違和感を覚えたことがあった。

清弁の論理学を含めて仏教論理学の現代の研究者は、我が国の研究者も欧米やインド等のすべての研究者も仏教論理学を研究対象としている者であって、〔仏教〕論理学者ではないであろう。浄土門や禅門の僧侶で仏教論理学の研究者もいるし、キリスト教の宗教指導者で仏教論理学のすぐれた研究者もいる。そういう人々は宗教家、宗教哲学者であっても論理学者ではない。しかし人間というものは不思議な者というか弱い者というべきか、或いは逆に強い者というべきか、一〇年も二〇年も更に長期に亘って一分野の研究を続けていくと、本来研究するということは心をコントロールすること、洗脳することであるから、意識しないで研究対象の考え方に近づくというか、知らず知らず受容してそうとしか考えられなくなるようである。そういうことは自然科学の研究にもいえることである。いわば洗脳された時その道の専門家になるが、清弁もそういう意味での論理学者であったと考えるべきではなかろうか。意識的には中観思想の側に立っているというのだが、実質は論理学的思惟を絶対としている。『灯論』も精読した箇所もないではないが、全体を精査した訳ではないので断言することは憚られるが、清弁は論理学による論証以外の宗教や倫理等の問題には無関心で、日常的な慣用や通俗的な理解をそのまま受容していると思われる面が多々見受けられる。

清弁は上述のような態度で自ら『中の頌』に註釈を施すと宣言すると、最初に先ず「そこで〔『中の頌』という〕論書の関係（sambandha）を説く」という。これが実質的には彼の註釈の開始を告げる第一声となるが、註釈書の最初に「論書の関係」を取り上げるという慣行はそれまでではなく、清弁のこの場合が最初ではないかと考えられる。従って一般的にどのようなことを意味するか明らかでない。そこで清弁が関係を説くとして論じている全文を引用して検討する。先ず仏について。

ここで（一）最高の悲（paramakaruṇā・大悲）を体現された世尊は〔勇往邁進する〕熱意（autsukya）を生ずる智慧（不二の智）を備え、（二）量り知れない百千コーティ・ナユタ劫の間、無量の福智の資糧の重荷を背負っているので、他の人々に利益を齎すことを強く願求する心（発菩提心）は自分の命を捨て去る苦しみでさえも遮ることが（でき）なかった。（三）〔そのような世尊は〕世間の人々が生滅、断常、来去、多一等の戯論の稠密な網にかかり、〔智慧の〕光を欠いているのを見そなわされ、智慧によって所知の海を攪拌されて、戯論のあらゆる網から離脱し、他に縁らず、無分別であるすべての事物（一切法）の真実在である甘露を体得された上で、（四）最上の乗物（大乗）に乗って行く者達に縁起という至上の〔法〕宝を—即ち〔天界や人間等への〕出生、年齢、カースト、場所、〔説法の〕時を蔑ろにしない、すべての異教の師、声聞、独覚と共通するものがない（不共）宝の教えを—（五）世俗と勝義の真理（諦）に依拠して、生と不生等の言語表現を用いて説かれた。

次に龍樹について。

師（龍樹）も（一）不生等の言葉によって明らかに説き示される如来の教え（tshul, nīti, naya）—即ち、如来の如（tathā）の名詞である真如・如性（tathatā）を覚られた方（gata, āgata）の教え—を「虚妄でない様相」・真如を不顛倒に（avitathatā, aviparītatathatā）覚られた方であり（buddha = gata）、（二）歓喜の激しい衝動・感動が湧き起った。そこで会得した通りの教えを説かれた方であるという理由で世尊を讃歎して〔『中の頌』という〕論書を著述することを願って、（三）悲の水に心が満たされているので、推理を師（guru）として〔真実在を〕理解し証悟したいと願っている人々によって理解されんことを（という）願いを込めて、不生不滅云々という帰敬偈—省略—を説かれたのである。

このように清弁は「論書の関係」としても仏が説法された因縁、龍樹の場合には直接的には彼が帰敬偈を説くに至った因縁を説いているように見える。そこで先ず「論書の関係」の意味を探るために、同じように仏と龍樹とについて論じていた帰敬偈で説かれた仏とそれに続く龍樹とに関する所説と比較検討する。

帰敬偈では清弁は仏は本来言葉で表現できない真実在を言葉の対象として増益して説法されたという真実在と説法の根本的構造を説いている。それに対して「論書の関係」の中では、（一）仏の本質は大悲と智慧と発菩提心の強烈さを示す情熱的な意思（autsukya）

から成る（この大悲等の三種の仏心の本質については次の月称の項で詳述する）。（二）この三種の仏心を本質とする仏と、神話上の釈尊の成道以前の過去世の菩薩時代とを結び付けて説く。菩薩であった仏は無数劫に亘って菩薩行を行じて仏を実現するために必須な計り知れない福と智との蓄積（資糧）の重い荷を身に纏っているので、利他のためには不惜身命であった。（三）では歴史上の覚りを実現した釈尊と、龍樹が帰敬偈で説く仏の影を色濃く残し、清弁が心象として描いていたであろうところの仏、戯論寂静・無分別等と規定される空な真実在の甘露の体得者という仏とを重ね合わせた、いわば現世の仏について説いている。ここで留意すべきは、清弁が『中の頌』の第一八章の第九偈の「真実在の相」の中の「他に縁らず」「戯論によって戯論されない」「無分別である」という三種の相を真実在とし、同章の第一〇、一一偈の「八不の縁起が仏の教説の甘露である」によって真実在を甘露としている点である。ここでも清弁は八不の縁起よりも第一八章の不可説な真実在を重要視している。ここで清弁は神が大海を攪拌して甘露を造ったという神話を用いてすべての事物（所知）を攪拌・洞察して所知の真実在という甘露を体得したとする。この甘露は龍樹が第一八章第一一偈で述べた甘露の意味を明すものでもある。

（四）はその現世の仏の教説は至上の法宝である縁起であるとする。縁起は異教の開祖や声聞や独覚の教えとは不共の仏独自の教えである。異教の教えは言うまでもないとして、声聞や独覚については彼らの智・覚りを清弁は第一八章の最後の二偈（第一一、一二偈）で説くが、彼らがどのような教えを説くかには言及していない。もし清弁が教えとして考えていたとしたら、恐らく声聞の教えはアビダルマの法の哲学であろうが、教えを説かないといわれる独覚の場合、教えがあるとすれば一体どのようなものであろうか。恐らくここでは仏の覚り・沈黙は独覚の教えでなく、独覚の覚りである沈黙の生き方と不共であるというのではなかろうか。清弁はそれらの宗教的な諸師の教えと不共な仏独自の縁起の教説を大乗の修行者に対して説かれたものとする。（三）の中で清弁は仏が「生滅・断常等の八不の反対概念の分別・戯論に惑わされて苦しむ世間の人々（loka）を観じられて」と述べている。このことからも明らかなように、彼は世間のすべての衆生を漏れなく乗せて覚りに行く乗物即ち教えが大乗であり、それが縁起という教えであると解釈している。言うまでもなく個々の人間存在の実有性を認める有の立場では、個々の衆生を一人一人乗せて覚りに向う小乗しかあり得ないが、縁起というすべての衆生が相依り相侯っていることを明す縁起の教えは必然的に大乗である。そういう意味では原始経典も大乗経典も縁起

を説いていると清弁は理解していたことになる。

縁起という点では仏の教えはいわゆる一味であるが、しかし清弁は（五）仏の教えは言語表現としては生や不生等であるとする。仏護は仏が縁起を説かれているならば、龍樹が再び縁起を説く必要はないのではないか、という疑問に答えて、仏は生の縁起を説いたのに対して龍樹は不生の縁起を説くので無意味ではないと答えているが、その仏護の解釈を実際に存在する経文や龍樹が帰敬偈で八不の縁起を仏説としていることによって、修正する意図をこめて、清弁は仏は生の縁起だけでなく不生の縁起も説かれたと改めたものと考えられる。

このように生とか不生という別の言語表現で仏が縁起を説かれたということは、その限りでは仏の説法が対機説法であることを認めたことになる。清弁はそれを第一八章では機根の相違に基づく対機説法（一八・六）や二諦の区別を強調する対機説法（一八・八）と解釈している。ここでも彼は仏は「縁起を世俗諦と勝義諦に依拠して生や不生等の言語表現によって説かれた」と説く。

この教説が二諦の区別に依拠するということは龍樹の見解でもあるが、ここでは清弁は後述する自己の二諦観を仏が採った説法の方法としていると考えられる。しかも彼は対機説法を二諦説などの理論として抽象的に論じるのではなく、具体的に天上や人間等の五趣(gati)に生れるといった八難処による諸境遇・年齢・カースト(jāti)・辺地等の場所・〔説法の〕時を考慮に入れて仏は縁起を説かれたとインド仏教界が通俗的に承認している神話的な世界の区分を含めた衆生の差別に対応する対機説法であることを認めている。

この説法の対象者の区別、特にカーストの区別を考慮し無視しないということは、仏教の根本的立場である四姓平等の思想に相反するという指摘がなされ、清弁の、一般的にいえば、インドの仏教者の現実の社会への対応振りを示すと解釈されたりしているが、この差別の容認は恐らく清弁が論理学者であったからではないかと考えられる。先に述べたように、論理学者には論理・論証上の問題については厳密で緻密な理論を展開するが、それ以外の問題に関しては無関心で日常の世間の常識を無批判に受け容れているように思われる人もいるからである。

「論書の関係」の中で清弁は仏の次に龍樹について解説する。帰敬偈の直後では彼は龍樹を客観的に確実な事実として認められる事項だけを挙げて描く。（一）龍樹が『中の頌』を偈という表現形式で作詩したこと。（二）その内容は、般若波羅蜜の論理・導き方(nīti)

によっているということ。この般若波羅蜜の説き方・導き方という術語そのものは清弁の造語であるが、その思想内容は『般若経』の所説であり、龍樹の『中の頌』がそれを論じたものであることは清弁の時代には一般に承認されたものであろうし、現代の研究者も事実として認めているところである。(三) さらに当時の梵行者・仏教の修行者の中にはそれを理解できなかった人々がいたこと。このように龍樹の人格・思想・経歴等には全く触れていないのに対して、ここでは清弁は八不の縁起を説かれた仏に帰命した龍樹を龍樹像として描いている。先ず(一)龍樹は仏の生と不生等の内の不生等の言語表現で説かれた八不等の否定で示された真実在の教えを会得した、或いは実質的には仏の覚りなどが別にあるのではないから、仏の覚りを追体験するといったものではなく、仏の覚りを覚った、仏の体現者であるといってよいであろう。理論的には当然のことであるが、清弁は「論書の関係」の中では龍樹を聖者として高く評価している。観誓は真実在の不顚倒な会得を菩薩の第一地・歓喜地の獲得としている。(二) 龍樹が帰敬偈で仏を説法者の最高者と讃美していることと帰敬偈を書いたこととを龍樹の内なる発菩提心の展開の過程として解釈している。歓喜の激情が湧き起った龍樹—その歓喜を龍樹が歓喜地に入ったことと観誓はする—は歓喜の源泉である仏の教えであり、彼が如実に会得したその教えが八不の縁起という無上の教えであるという理由で、説かれた仏を龍樹は帰敬偈で説法者の第一人者と述べて讃歎し、帰敬偈を作偈することで『中の頌』という論書を成功裏に著述し終えることを祈願したという。(三) は龍樹の不生の縁起の覚りが独覚のような自己だけの覚りではなく真の覚り(無上正等覚)であることを論じている。真の覚りとは不生の縁起を説くことである。覚りと教説が沈黙と説法として別にあるのではなく、覚りと説法が同事であることを論じている。この箇所の冒頭で清弁は仏の本質を大悲とするが、同じように龍樹も〔大〕悲にあずかる者であることを「悲の水に心が満たされ(潤され)ている」という。大悲を水に譬え、心が悲水に湿っていることは『宝性論』にも如来の胎児について説かれている。清弁は他の場所では仏を太陽に、教えを陽光に譬える日の光を生命の源泉とする比喩を好んで用いているが、ここでは大乗仏教の原則と思われる水を大悲の比喩としていることが注目される。その悲力こそが人々の機根を的確に見抜き、衆生が自発的に自ら覚りを求めるようにする力である。清弁は『中の頌』に適う機根の者を「推理を師として〔真実在を〕理解し証悟したいという願望を持つ者」とする。これは言うまでもなく清弁自身の考えを投影したものであるが、論理学的関心が嵩まった当時の修行者の知的な要求に応えようとしたものでもあったであろう。「推理を師として」と訳した師(guru)は「重要な」

という意味と取れなくもないが、観誓がこの「論書の関係」を「師の家系」と解釈し仏護（cf. SB, p.1, l.24）も月称（cf. LVP, p.3, l.6）も仏を「最高の師」（paramaguru）と呼んでいるので、観誓も月称も清弁のこの箇所を師と読んだ（D, Tsha, 46a6）と推定した。単に「重要な」と取るよりも論理を師と仰ぎ従うという方が論理学者らしいと思われるからである。こうして龍樹はそういう人々に理解されることを願って帰敬偈を説いたと清弁は解釈する。帰敬偈を龍樹が説いたということは表面的なことで、真意は『中の頌』を著述したということである。

観誓は「論書の関係」を（一）家系の関係と（二）意味の関係との二種の関係とし、前者を直前に触れた「師の家系・相承」とする。さらにその「相承」を仏が生じた因縁（hetu）と龍樹が生じた因縁とがいかなるものかを説示することだと解説するので、実際には単に上引の清弁の註釈の内容を要約して一題目としただけのものに過ぎない。論書の関係を観誓が論理の関係・論理的な結び付きと理解したのであれば、その結び付きは仏とか龍樹とかと区別して捉えるのでなく、仏教思想の本流として中観思想が仏から龍樹へと思想の論理的必然性をもって展開し、『中の頌』に結び付いている。換言すれば、『中の頌』に結実しているということを意味するのではなかろうか。それを観誓は思想の一貫性から人の結び付きに視座を移して、師である仏から弟子に当る龍樹へ相伝された師資相承、或いは清弁から見れば龍樹も師であるから、師師相承とでもいうべき世間の人々に理解しやすい常識的な関係として「師の相承・家系」（guru-paramparā）と言い換えたのではなかろうか。その法の相承を清弁自身もそのような註釈を著述することによって継承しているという誇りを暗黙裏に言外の意として示してもいるのであろうか。

月称もこの清弁の論書の関係に対抗するかのように、彼の註釈書の『明句』の冒頭に、『中の頌』との関係を主題と目的と共に並記して順次に解説を加えている。彼はこの関係を主題や目的との関係とは考えていない。彼は関係を凡そ次のように註釈している。仏教で人間存在を意味する一切の事物の根源である大悲が有無や主客等の相対を撥無する不二の智によって十全に現成することが菩提心の発起・発心である。龍樹はそういう菩提心を発して、般若波羅蜜の導きに不顛倒に通暁しているので〔大〕悲によって他の人々を覚りに導くために『中の頌』を著述したこと、このことが「論書の関係」であるとする。このように月称の見解には清弁の影響が色濃く認められ、表面的には同じようなことを説こうとしているように見える。しかし関係は『中の頌』の、著者である龍樹との関係だけであ

り、清弁が仏と龍樹とを分けて、仏の場合は大悲と智と菩提心をより本性的な本質として描いているのに、龍樹については仏の教えの修習によって実現された徳性として描いている。それに対して月称は仏を龍樹とは別の存在者とせず、龍樹が主体的に実現した自己の本来性とでも言うべきものとする。その点でも月称の見解は清弁とは決定的に異なる。

㈢　清弁の二諦説―勝義（八不）と世俗（縁起）の断絶―

清弁は『中の頌』第二四章第八偈で勝義諦に次のような註釈を施している。

（一）勝義とは「それが義でもあるし勝でもある（同格限定複合詞）ので勝義である」か、或いは〈無分別智の、〔即ち〕勝の対象（義）である（格限定複合詞）ので勝義であって、真実在の、〔即ち〕他によって知られない等の相（一八・九）である。勝義こそが諦であるので勝義諦である。それはいついかなる点でもそのまま（tathā）に留まっている（存在している）（√sthā）からである。無分別智の対象〔を有するもの〕（yul can は viṣaya であろう）とされていても対象がないというあり方によって〔無分別智の対象（義）は〕勝義である。

（二）それには勝義がある（所有複合詞）から（T訳はこの句を前の文の理由句と取っているようである）、滅〔諦・涅槃〕に適う不生等の教説と聞思修所生の智慧も勝義である。勝義を悟る手段（方便）であるので不顛倒であるからである。

勝義の語義解釈の中で最も基本的なものは同格限定の解釈で、世親は「事物（義）の最高のもの」（arthasya paramaḥ）と読み、実践哲学的に体得される涅槃がそれであるとする。それに対して清弁は勝義の基本的な存在論的意味を示すと取る。彼はその勝義の意味を龍樹が第一八章第九偈で説く真実在の相（特徴）（tattvasya lakṣaṇam）とする。要するに勝義は「他によらない（清弁は他によって知られないと読む）・寂静している・戯論されない・種々の事物でない」という否定の述語によってのみ表示されるという。月称は勝義の語義を同格限定の語義解釈だけとし（これが龍樹以下の中観思想の基本的見解と考えられる）、清弁の真実在の相を勝義とする見解を更に徹底して、不生不滅の法性が言亡慮絶であること（一八・七）が勝義における事実であるので、勝義を示す「真実在の相」であ

る「他に縁らない等は「説かれも知られもしない」」ことであるとする。

この二種の語義解釈に基づく勝義を説くと、清弁は偈の勝義諦という語に戻って、この語が、そういう勝義こそが諦であると語義解釈して、その理由を「勝義諦はいつもいかにしてもそのままに（tathā）存続・存在しているからである」と、そのままにという副詞を用いて勝義諦の常住性を説いている。諦が多く真理と現代語訳されているように、勝義諦も時や状況に変りなく普遍的に妥当するものであることを清弁はこの理由句で強調したかったのかも知れないが、この句は「そのままに」が示すように実質的には真如を説いているように見える。違いは真如が実体概念であるのに、この理由句は勝義諦が様相の持続であることにとどまっている点にある。このように清弁は勝義を真如といった実体と捉えることから辛うじて免れて、中観思想の真実在である法性の立場に踏み留まっていることを示している。羅什は法性を諸法実相と訳すが、それは法性（dharmatā）（一八・七）を真実在の相（tattvasya lakṣaṇam）（一八・九）と取ったからだと考えられる。羅什が実相は無相であると説くのは、実相が他に依らない等の、否定によって示される相だからであろう。清弁がこの理由句の直後に無分別智の対象という格限定の語句解釈を取り上げ、その対象・義を、中観思想が好んで用いる論理である「留まらないというあり方で留まる」とか「見ないという仕方で見る」と同じ「対象のないというあり方によって〔対象であるので〕勝義である」と説いているのは、無分別智の対象が真如でないことを清弁がここで意識的に付け加える必要を感じたからでなかろうか。そもそも無分別智とは智と対象の分別の撥無において成立する勝義の現成である。このように清弁が勝義を涅槃とか真如としなかったのは、勝義を真如等と肯定的に概念化することこそが中観思想の空の立場では何よりも先ず否定されるべきであり、特に真如は如来蔵思想を説く『宝性論』では真如の有垢と無垢が思想体系の根幹をなしているように、迷悟・染浄の実現を可能にする、あらゆる事物の内在的根拠であるからである。世親の上述の「不変異の完成」もその謂である。空とはあらゆる事物に内在的根拠がないことに他ならない。月称は『明句』では対論者の見解の紹介や経文の引用以外には、真如という語は第一五章で法性の同義語を列挙する中の最後に唯一度用いているだけである。意識して調査してはいないが、清弁も自己の真実在を示す用語として真如の語を用いてはいないようである。

清弁は無分別智の対象という勝義の語義解釈を同格限定詞の語義解釈と並記し、どちらでも同じ意味だとするので、何故殊更並記し

たのかという疑問が残る。それだけでなく註釈の最後にする無分別智の対象は無対象の対象であるから勝義であるという説明などは、この「無分別の対象」という語義解釈を並記さえしなければ必要がないであろう。それにも拘らず清弁がそれを並記したのは、次に彼が説く第三の語義解釈に基づく勝義の意味に不可欠だと考えたからであろう。

第三の勝義の語義解釈である所有限定詞と読む「勝義を有するもの」を世親は修行・道とするだけである。唯識思想では瑜伽行の修行道が確定しているので、改めてここでその道の体系を説くまでもなかったからであろう。清弁の説明はそれに比べれば、具体的である。彼は最初に先ず不生の教説を挙げる。これは、彼の最大の関心事であるいわゆる自立論証の論証式の主張を「勝義として」と勝義という言葉を用いて限定することに対応する勝義が勝義の定義の中に存在することを示すことにあったからであろう。同時に仏の説法は聴法者の聴聞において実現される。聞思修の智慧は教えの授受という世間の営みの自然的な順序である。それが勝義に収め取られるのは、智と対象の無分別の実現である無分別智に至る道だからである。この第三の勝義を清弁が勝義を悟る手段とし、無分別智の対象を勝義に加えた所以である。彼が手段であることを不顚倒であるからだとしたのは、世親の修行・道を不顚倒な完成とする見解を受容したからであろうが、この解釈は目的とされる涅槃の無涅槃を説き、道なき道を説く中観思想の根本的立場に抵触し、道の固定化・漸悟化を促すことになるであろう。

観誓も不生の教説が具体的に何かを解説していないが、第一八章で真実在の相（lakṣaṇa）の次に説かれた縁起（一八・一一、一二）がそれに当ると清弁は解釈しているようである。『無畏』、仏護はこの二偈を「別の真実在の相」とするが、清弁は「他によって知られない」等の真実在の相を勝義の真実在、この縁起の二偈を世俗のそれ（sāṃvṛta）を説いたとする。観誓は世俗の真実在の相と補う。月称もこの点では清弁に近く、前者を聖人達の真実在の相、後者を世間での・世間人の（laukika）それだとする。彼らはこの二偈を仏護の種子と芽を実例とする因果関係とする解釈を踏襲しているが、そのことも含めて彼らは世間とか世俗を縁起している世界と捉えていると考えられる。その縁起は不一不異・不断不常の相互依存性であるから、帰敬偈の八不の縁起と同じ縁起であり、八不の縁起を〔正〕等覚者・仏が説かれたということが、ここでは縁起が「諸仏の教説の甘露」であると説かれたことになる。そうであれば、この四不の相互依存性は世俗の真実在の相を説いていることになるので、これが不生の教説ということになる。清弁はこの甘露のような不

死の境地を説くこの教えを声聞、即ち仏弟子が聞思修し、それより生じ、十全に修習された智によって現世において涅槃を現証すると説くので、これも上述の第三の語義解釈の「勝義を有するので勝義である」という三慧を解説していることになる。この聞思修の三慧は月称もここで説き声聞が十二支の逆観によって老死の滅を自性とする涅槃を悟ると説く点も清弁と同じであるが、この声聞やその解脱という概念の使用は次の偈との関係を明確にするためである。

清弁の註釈の中で後発の月称も論じていない問題は、仏もこの甘露の教説によって仏となったという見解である。これも次偈の無仏の時代の仏法の伝承を念頭に置いたものであろう。清弁はこの甘露の教えを声聞だけでなく、菩薩―この場合は成道以前の仏の呼称としての菩薩であろう―は無量の福智の徳を積んだ上でこの甘露の教えを悟り、一切衆生（sakalajagat）に利益をもたらすことに精進するので太陽のような正等覚者となって幸運な衆生の智の蓮華を開花されるという。正等覚者は次の第一二偈と帰敬偈の等覚者であり、幸運な衆生は菩薩であり、龍樹であり、開花した蓮華は『中の頌』であろう。

このように清弁は真実在の相と不生の教説を区別する。換言すれば勝義そのものと八不の縁起を別の次元の真実在とする。しかし彼が勝義とした「他によって知られない」等の真実在の相を彼は第一八章第九偈の註釈では、不可説であるが、有分別妙観察智によって説かれたとする。妙観察智は唯識派の論書等に見られる仏の四智の一で、一切の対象を妨げられることなく観察して自在に法を説き疑惑を断ち切る智であるという。清弁は先に論じた「論書の関係」の所述などから見て、仏がこの智によって説き、龍樹が偈の形で伝えたとでも考えていたのであろうが、しかし有分別であり、説かれたものである限り、それは不可説ではない。言うまでもなく、言葉で表現され、語られたものはすべて勝義そのものではない。真実在の相といい、勝義といっても勝義の教説に過ぎない。勝義に関する清弁の論述はすべて「勝義を有するもの」であって、勝義ではない。具体的には不生を推理する彼の論証式の文章・文言こそが勝義を有するものである。彼の論証式に「勝義として」という限定が不可欠である所以である。そうであれば論証式の文章を勝義に、不顛倒たらしめる論理は「文言の語句が概念として論理的に妥当であること」であって、語句が縁起であることは必須ではない。不生の縁起では縁起は意味を失う。清弁は龍樹に従って「八不の縁起」とか「空性即縁起」を語るが、勝義の論証の局面においては「即是」の論理は無視され、形式論理の同一律とか因果律に取って代られる。こうして清弁の自立的論証は「勝義を有するもの」、いわゆる異門勝義

が勝義と不顛倒であるという勝義内の問題となる。彼が帰敬偈の註釈の中で『中の頌』の目的を八不に限定し、縁起を除き、第一章の第一偈で「自より生ぜず」等の四種の不生を龍樹は第二偈で縁に自性は存在しないと不生を一応縁起と結びつけて説くが、清弁が自生等を縁起に基くのでなく、異教の諸見解を個別的に自立論証によって否定していることもそのことを裏書するであろう。

勝義に対する世俗を清弁は生の縁起とするが、次に詳述するように彼は世俗の真理をいわば健全で正常な常識のある人々が等しく同意し、解りきったこととして承認する正しい言語の営みとする。その限りでは世俗でも縁起は意味を失う。言うまでもなく、清弁の自立論証の文章もこの世間世俗諦によっているのである。

勝義諦と並んで、仏が説かれた真実在を知る上で不可欠な必須要件である世間世俗諦に関して龍樹はその名称を説くだけである。月称はその中の世俗に三種の意味があることを説くが、それらは龍樹の『中の頌』の中で説かれている思想の中で月称が世俗の特徴を示す思想として取り出したものと考えられる。月称は先ず世俗 saṃvṛti を「遍く（samantād＝sam-）覆う（varaṇa＝vṛti）」と解釈し、無知（ajñāna）であるとする。『中の頌』に無知は用いられていないが、第二六章の十二支縁起の第一支の無明を「無明に覆われた者」（avidyāvṛta）とし、それを第一七章第二八偈では一般的な意味で輪廻転生の原因である業の行為者と不一不異の業果の享受者とする。他方無明の滅は十二支の縁起の観察の智の修習による（二六・一一）、顛倒の滅より無明の滅があり、十二支の逆観が起る（二三・二三）と説かれているので、無明が迷界・世俗の根本であることが龍樹の世俗観と月称は捉えたのであろう。

第二の意味の相互依存性は、先程来取り上げてきた第一八章第一〇偈の不一不異不断不常の相互依存性の縁起や第八章第一二偈の、作者と業は一方が他方に依って現われる、即ち相互依存的成立以外に別に両者の成立の作因はない等、世俗が縁起によって成立することを説く偈は少くない。

第三の意味を月称は先ず saṃketa とする。この語は『中の頌』には用いられていない。唯識の論書や『入楞伽経』などに見られる。月称は『入楞伽経』を二箇所で三度教証として引用するなど、同経の思想を重視しているので、恐らく彼は同経の「これは唯名称のみである。相互依存の連鎖である故に。そして縁の連鎖を離れて、所生の対象は全く存在しない」（saṃketamātram evedam anyonyāpekṣa-sakalāt/ janyam artham na caivāsti pṛthak pratyayasaṃkalāt）（三・一〇四、一〇・六〇〇）によって世俗を saṃketa としたのではなかろうか。

この『入楞伽経』の偈は世俗の第二の意味である相互依存によって第三の意味が成立することを示していることにもなる。このことも月称が『入楞伽経』の思想によっていたことを窺わせるであろう。これら無明、相互依存、（唯）名称は世俗を教義的に分析したものであるのに対して、その（唯）名称の次に月称が挙げた lokavyavahāra は世俗の現実相ともいうべきものである。月称はそれを「言語表示と言語表示される対象と知と知られる対象等を特徴とする」という。言語と認識という不可分の二者によって言語・認識とその対象を分別することによって世間世俗が成立しているからである。

龍樹はこの第二四章では互に相手をすべてのものを否定する虚無主義者と極め付けて真っ向から対決する仏教内の有の思想を墨守する保守派と中観者との攻防を論じている。彼らは共に相手が四聖諦から三宝に到る仏教の道の体系と善悪の人倫とに加えて、「世間のすべての言説を否定する」（sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase）（二四・六ｃｄ、三六ａｂ）と言い合う。この saṃvyavahāra の saṃ- はすべての意味の強調であり、この偈の所説は saṃ- がない第一七章第二四偈の「［有自性の立場では］疑いもなくすべての言説（sarve vyavahārāḥ）と矛盾し、福行の作者と罪業の作者の区別も成り立たない」と実質的に同じであろう。龍樹は「世間のすべての言説」（二四・三六）に続く三偈でその具体的な構造を列挙しているのではないかと思われる。第三七偈では言説が行為の対象と行為と行為者の三要因からなる行為の世界。第三八偈では世間は生滅・変化する多様な状態から成る世界。第三九偈では獲得されていないものの獲得、苦を滅する行為、煩悩を断ち切るという仏道の修行の場。要するに龍樹は漠然とこの人の世の生の営み全体を言説と捉えていたといってよいであろう。彼は明言してはいないが、そういう世間の言説は言葉によって表示され、概念化されたものにすぎないと考えていたように思われる。清弁は月称のように世俗の教理的解釈は行わず、世間世俗を世間の言説とし、「色等の事物（bhāva）は生じ、住し、滅す」とか、「某甲（デーヴァダッタ等）は行く、食す、修習す、解脱す」は、「世間の言説であるので不顛倒であるから、それは世間世俗諦である」という（清弁は第三六偈の「世間のすべての言説を否定する」の註釈では事物の生住滅を説かず、「瓶を造れ」、「家を建てろ」という命令にデーヴァダッタ等に対する少し詳しい内容の命令を説いている。この偈の場合何故すべてを命令文としているのか不明）。このような文によって人は自ら理解し、他人に伝達する。そのことが言説である。その真偽は一先ず扨措き、支離滅裂な文の体を為さないようなものを除くと、言語表現として意味をなす文を言説というのであり、世間世俗諦はそういう言説が真

である場合というのであろう。

世間世俗・言説の真偽に関して、清弁は仏護に従って、第一八章の第八偈が説く仏説の真・不真等の四句分別の中の「すべては真(tathyam)である。或は真でない(na tathyam)」の二句は、実質は世俗の真・不真に他ならないと説いて、「世間の中である・ないと意見が一致・同意した(sammata)もの、それは私(＝仏)もある・ないと同意する」という原始経典(cf. LVP, p.370, fn.3)を教証として挙げている。世俗と訳される梵語 saṃvṛti はパーリ語では sammuti であり、「共に考える・同意」を原意とする。今引用した経典中の「意見が一致・同意した」と訳した sammata も仏教語としては同じ意味で、世俗の真偽の基準の意味で用いられていたと取ってよいのではなかろうか。さらにこの sammata はチベット訳では、多く prasiddha(一般に認められた)の訳に用いられる grags pa である。『中辺分別論』では先に紹介した勝義の項の考察の次に、prasiddhatattva(一般に認められた真実)を取り上げ、その真実の実例として「これは土であって火ではない」と挙げている。世親はこの真実を教義上の世俗諦に含めてはいないようであるが、中観思想ではこの「一般に認められた真実」こそが世俗諦ということになろう。仏は世間が真と認めている言葉・言語表現を用いて教えを説くのみであって、仏が世俗諦が何かを説くのではない。

龍樹が二諦説を説いた第二四章の前半で彼は、有の立場に立つ仏教内の対論者が、空であれば仏教の道の体系も人倫も世俗もすべてが無となり、仏さえも否定することになると中観思想の誤りを論難しながらも思い悩み困惑しているという。恐らく対論者は有の立場に立ちながら、仏が経典によっては空を説いているという事実を認めないわけにはいかないので、仏は虚無論者ではないのかという疑惑に思い悩むというのではなかろうか。龍樹が二諦を説いたのは、空の立場では有も世俗諦として容認するので、対論者のような仏の有の教説との矛盾はないということでもあろう。龍樹は空の教は虚無論ではないかという疑惑に苦しむ対論者を、その疑念は空の目的と空そのものと空の意味からなる空の立場の無知によると断じ、仏の教説は二諦に基づいて説かれているので、空の立場の正しい認識を得るためには二諦の区別の認識が不可欠であるとし、その空の立場の認識を「仏の教説における深遠な真実在を知ることである」とする。この教説における真実在が何であるかは今まで考察してきた『中の頌』の中に既に明瞭に説かれている。龍樹自身が帰敬偈で、正覚者の教説が戯論寂静・吉祥にして八不の縁起であると述べているのであるから真実在はこの八不の縁起に他ならないであろう。龍

樹が空の目的等を説明していないのは解り切ったことと考えていたからではなかろうか。清弁も月称も空性の目的を「戯論の寂静」とするが、清弁は空性の意味を勝義として諸事物は不生であるという真如の相（tathatālakṣaṇa）とし、空性を「すべての執着（grāha, grahaṇa）を離れた相である空性を対象とする智」とする。真如という語の使用、空性を対象とする智、縁起の無視が彼の解釈の独自性であることは既に指摘した通りである。これを帰敬偈の説く仏の教説と対照するならば、次の月称の解釈の方がより自然というか『中の頌』の思想に忠実である。彼は空の意味を縁起とし、空性を既出の「他によっていない」等の真実在の相（一八・九）とする。先にも触れたように「他に依らない、寂滅した、戯論されない」等の否定によって示される真実在、その八不の縁起が空性の意味となるからである。縁起はこれも既述のように第一八章の第一〇、一一偈が説くように相互依存性であり不一不異不断不常の甘露のような仏の教説であるから言語で論理的に整合性をもって論述されたものとして世間世俗の諦である。

二諦の区別を認識しない者は仏の教説に説示された深遠な真実在を認識しない（二四・九）ということは、裏から言えば、仏の教説の中では二つの諦が分ち難く結び付いているということである。単に二種の諦が経文の中に雑多に鏤められているというのではなく、本性的な必然性をもって結び付けられているということである。龍樹は区別の認識が真実在の認識に不可欠でありながら、区別を識別し難い理由を第一〇偈で、言説（vyavahāra）に依存しなければ勝義は示されないからだという。vyavahāra は名称とか言葉、言語表現を意味する。羅什はこの語が第八偈の（loka)-saṃvṛti であることを註釈で確認しつつ、言説と漢訳している。言説は漢語では「いう。話す。また、そのことば」（『新字源』）であるので、彼も言葉を意味すると取っていたことになる。しかし彼は偈の場合には、俗諦と訳し、「世俗諦に依らなければ第一（勝）義を得ない」という。これは『無畏』がこの偈を「ここで論述しようとする主題は勝義諦だけであるから、言説諦は何になるのか」という質問に対する解答とした解釈に従って、世俗諦が必要不可欠であることを強く強調したものであろう。

清弁はここでも『無畏』に従っているが、勝義諦を彼の勝義諦の解釈を加えて、対論者の問いを「勝義諦を説くことだけによって解脱が成立するので、二諦を説くことは何になるのか」に改めている。対論者が二諦の説示の無用、即ち、勝義諦を説くことだけで世俗諦を説く必要がないと主張するのは、清弁の勝義の第三の語義解釈である不生の教説と聞思修の三慧を念頭に置いた反論であることを

示すであろう。清弁の解答は「言説に依存しなければ、勝義は示されない（二四・一〇ａｂ）。それ（勝義）は言語道をすべて超越しているからである」である。勝義そのものは不可説であるから言説に依る以外に示しようがないということである。この偈ａｂは清弁の場合は特に「不生の教説」の言葉と勝義の関係を説いていることになる。この彼の解答は、真実在は不可説であるが、仏はそれを言葉の対象として増益して説かれたという先に紹介した帰敬偈で彼が述べた仏教における根本的な言葉と真実在との関係を再確認したものとも言えるであろう。

清弁は偈の後半を次のように彼自身の註釈文の中に書き入れている。「さらに他者によって分別されたものの分別を余すところなく否定しないでは、勝義を、分別をよく離れ、他によって知られないものとして証悟することはないであろう。それ故に勝義をも説く、即ち勝義に依拠しないでは、業煩悩と生の寂静の相の涅槃は悟られない」と（この註釈文は文献学的に未検討のまま取敢えず訳出した。「勝義」九八頁、一〇五頁註二参照）。断定することはできないが、清弁は自己の註釈文の「勝義をも説く」を偈の「勝義に依存する」と取り、勝義が説かれなければ、即ち不生の教説という意味の勝義に依拠しなければ、涅槃を悟れないという。その涅槃を煩悩業生の寂静とするのは第一八章第五偈の（生）業煩悩の滅から解脱があるという龍樹の見解に従ったものであり、同偈が説く業煩悩の滅が分別の滅によるということが、この註釈文では「分別を余すところなく否定しないでは勝義を証悟できない」と説かれたのであろう。「他者によって分別された」分別の否定は、仏教内だけでなくあらゆる異教の見解・分別をも否定しようとする彼の姿勢の現れであろう。

(四) 付論：『灯論』の原梵本の順序による帰敬偈に対する清弁の註釈

この問題については『ことば』Ｉ（一〇一頁註二五、一二四頁註九三）で指摘したが、Ｔ訳の順序では清弁の思想が明確にならないと考えるので、Ｔ訳から推定される梵本の順序による和訳を加えた。これによって月称との異同が明確になろう。

龍樹の帰敬偈の語順をチベット語に訳す際に、訳者達は八不という形容詞を縁起の後に付けるというチベット語の語順に改め、yaṅ

pratītyasamutpādam（第二偈ａ）anirodhamanutpādam …（第一偈、八不）prapañcopaśamaṃ …（第二偈ｂｃｄ）の順序で訳している。チベット語訳者はこの帰敬偈の語順に合せて註釈文の順序も改めているので、『灯論』のサンスクリット原文は次のような順序になる。

〔一〕帰敬偈―省略―と説かれた（D, Tsha, 46a6 の末尾から 46a7 まで）。

〔二〕そこで語の意味を理解していない者には文章・章・論書の意味は理解されない。それ故に先ず最初に語の意味が説明されるべきである。

或る者は語等の意味は文等の意味に役立つが、語（pada）の一部分（字）は〔語の理解に役立たない。足（pada）の一部分が〕道を行くのに〔役立たない〕ように。

他者でない者（我々）は語等は〔五蘊の中の〕行〔蘊〕（saṃskāra・潜在的構想作用）を生ずるので論書の余すところなきすべての部分の意味を理解するのに役立ち得るが、前（対論者）の仮説は合理的でない。

（一）滅とは消滅のことであり、（二）生とは現われること、（三）断とは相続の断絶、（四）常とは一切時に定住すること、（五）一つのものとは区分されないもの、他のないものというものである。（六）多数のものとは多様なもの、（七）来とはこちらに来ること、（八）去とはあちらに行くことである。

そこで不滅とはここ（縁起）に滅が存在しないことであり、乃至、不去（T訳では不一）とはここに去（一）が存在しないことである。

これ（八不）に関して或る者は滅と生と多性と一性の否定は勝義としてであり、断と常の否定は言説としてであり、来と去の否定は両方共にであると。

他者でない者（我々）はここではすべてが勝義として否定される。〔勝義の領域のみに〕限定されるからである。別の方法でも矛盾しない。（一）上述した（「論書の関係」中に説かれた二諦による生と不生との教説であろう）ように限定される〔対象（縁起）〕の〔八不という〕限定には〔世間の慣用とも阿含とも〕矛盾はないからであり、また行為者（kartṛ・著者・仏）が教える〔という行為〕に際して最も望まれたものであるから〔と説かれている〕（D, Tsha, 47a2 の後半から 47a7 の後半まで）。

〔三〕それ（最も望まれているもの）の教示は対格・対象である。即ち、不滅を、不生を、不断を、不常を、不一義を、不多義を、不来を、不去を、と（D, Tsha, 47a2）。

〔四〕〔帰敬偈の第二偈の冒頭の〕「或る者 yaḥ」〔という関係代名詞は、等覚者（saṃbuddhas（チベット訳では saṃbuddham で次の tam と同格）を指し、次にくる指示代名詞 tam を相関辞とするだけの語である）〕は一般的な意味を表示する語にすぎないけれども、それ（或る者）は、〔龍樹が異教の師等と〕不共の、〔八不という〕限定〔詞〕を持つ縁起を教示する者を述べようと願っているので、世尊だけに適用される。〔帰敬偈第二偈で yaḥ（或る者は）の次にくる〕縁起をとは、何となれば、〔八不という〕限定詞（形容詞）が説かれても限定されるもの（形容されるもの）の名称・名詞（nāman）が説かれなければ、それら八不という限定詞がそれのものであるそれ（縁起）が理解されないので、それ（縁起という名称・名詞）が説かれたのである。

「縁起」ということに関して或る人々は prati- という接頭辞は分配・語の反復（vīpsā）を意味し、語根 √i は到達・獲得（prāpti）を意味し、起（samutpāda）の語は生ずること（saṃbhava）を意味するので、縁起とは「あれこれの縁に至って生ずることである」という。

他の者は刹那毎に消滅するものの生起が縁起であるという。

他者でない者（我々）は、それは理に合わない。「眼と色に依って眼識が生ずる」と説かれているこれ（縁起の経文）に〔これら〕両方の〔縁起の〕意味はないからである。では〔縁起とは〕何か。「これがあるときこれがあり、これが生ずるのでこれが生ずる」という「これを縁とすること」の意味が縁起の意味であると答える。

ここで或る人々は、果は生起よりも以前に縁に至って後で生起するならば、それ（果）の縁起ということがあるであろうが、生起の以前に果は縁に至ることはない。存在しないからである。それ故に縁起という語は成立しない。もし縁ってと生起するという二つ〔の行為〕が同時であると認めるので、誤謬はないと言うとしても、〔主張〕縁起という語の二つの行為は同時には存在しない。〔証因〕接尾辞 -ya が述べられている故に。〔喩例〕沐浴した後で食事をするというように。また〔主張〕行為者なしでは、依り所のない行為はあり得ない。〔証因〕存在しない故に。〔喩例〕石女の息子が行くことの〔あり得ない〕ように、と。

〔答える。〕それはよろしくない。〔論証式一の否定〕（一）存在していない果を生ずるという相の行為を〔君が〕認めるならば、証因は〔君〕自身に不定であるからである。また〔論証式二の否定〕存在している〔果〕からの生起を主張する思想の、〔行為者の存在を証明する〕証因の意味が存在することが成立しないからである。〔主張〕一人の行為者が備える二種の行為は同時にでもある。〔証因〕接尾辞 -ya が述べられている故に。〔喩例〕「口を開けたまま眠っている」や「道に拡がって行く」というように、であって〔文法学者の「沐浴した後で食事をする」という喩例も、「-ya（接尾辞）が述べられている故に」という証因も〕「不定であるからである」。（二）行為者が存在してもしなくても上述のような誤りになる故に。（三）対論者〔である仏教者〕にのみ認められた（prasiddha）証因を述べるならば、過大適用になるからである（D, Tsha, 46b1–47a2）。

〔五〕〔帰敬第二偈の b で縁起の次にくる〕（一）「戯論寂静せる」とは言語表現（abhidhāna）の自体（ātman＝自性）を執着することが鎮まるからである。（二）「至福な」（śiva）とはあらゆる不幸を離れているからである。或いは自性として空であるからである。（三）説かれた（deśayāmāsa）とは教えられた、である。（四）「等覚者」とは世尊のことで、法と人との〔二〕無我を正しく不顛倒に覚られているからである。（五）「説法者達の中の」とは、声聞・独覚・菩薩という説教者達の中の、である。縁起を不顛倒に教示することによって昇天と解脱を獲得させる道を教示する者であるからである。（六）「第一人者」とは最高の人で、上述のような不顛倒な限定詞をもつ縁起を説かれるからである。それ故に「そ〔の仏〕に私は帰命する」（taṃ vande）とは「敬礼する」（praṇāme, cf. LVP, p.4, 1.2）である（D, Tsha, 47a7–47b3）。

清弁は『灯論』の原文では帰敬偈に関する註釈の個々の論題をこのような順序で論述していたと考えられるので、月称の『明句』は基本的には同じ論題を同じ順序で論じていることになる。同じ帰敬偈を註釈しているので当然だといえば当然であるが、しかし月称が清弁の註釈を強く意識し、それに対抗して同じ個々の論題について自己の見解を打っ付けたというのが真相であろう。そのことは裏からいえば、『明句』の順序は『灯論』の論述の順序が上述のサンスクリットの原文の順序であったことを裏書きしているとも言える。

清弁の「論書の関係」が註釈文の何処までを含むのか曖昧である。その点では月称の場合ははっきりしていて、関係の他に主題と目的を示すものとして帰敬偈を挙げて、偈の大要を示す文言まででそれ以後と一応区切ることができる。清弁が論書の著作上の作法とし

て帰敬偈を取り上げているだけであるのに、月称はそれを踏襲しながらも帰敬偈が『中の頌』の主題と目的を教示するためのものであることを加えている。

清弁は帰敬偈を表示すると、上に訳したように次に偈の語順に従って先ず八不を構成する滅・生等の八語の各語義の説明をおえると、次に八不の内の滅・生・多・一の四句の否定は「勝義として」、断と常の否定は「言説として」、去と来の否定は勝義と言説の「両方として」であるという見解があることを伝えている。観誓はこれも或る中観の定説を論じる者の説とするが、現存する清弁以前の『中の頌』の註釈にはそのような解釈は見られない。『無畏』も羅什訳も仏護も漠然と帰敬偈を勝義を説くと解釈するだけである。清弁はそれらを受けてか、八不のすべてが勝義としての否定であると説く。ただし彼は否定が「勝義に限定（avadhāraṇa）するからである」と明確に理由を説いている。観誓は「龍樹論師が勝義の相を証悟されたとき、そのとき般若波羅蜜の説き方・論理（nīti）のこの教示において諸事物の滅・生〔等〕というものを否定しようとするからである」と註釈する。要するに勝義を覚った龍樹がその覚った勝義の説明方法である般若波羅蜜の説き方（指導法）によって八不と説いたのであるから「勝義として」の否定であるというのである。清弁は他にも（一）限定されるもの（縁起）を限定する形容詞（八不）は〔勝義としてのみ限定するので縁起と〕矛盾しない。（二）八不が対称（対格）で表示されているのは説法という行為をする者、仏によって説法で最も強く望まれたものであるからであり、最も望まれたものとは真実在の教示であるから「勝義として」という限定と矛盾しないとする。

彼の自立論証派の立場を示す定言的論証式が中観の真実在を立証するものである場合は、否定命題であることと「勝義として」という限定詞を付しているのは、まさに清弁が立証しようとしたものが、八不が「勝義として」の否定であることを定言論証式化しようとしたからに外ならないであろう。

帰敬偈第二偈のaの冒頭の関係代名詞 yaḥ が仏を指すことを示すと、次に縁起という語句の意味を説明するのに、清弁は第一偈で「八不という限定するものが説かれても限定されるものの名称が説かれなければ」という。この文は文法学的には、「八不という形容詞だけで形容される名詞が説かれなければ」という意味であるが、縁起という名称・名詞が説かれなければ縁起が認知されないので、ここで縁起という語が説かれたのだという。縁起という根源語・基幹概念を彼がこのような持って回った言い方で説明したのは何故か、

正確なところは明らかでないが、彼が縁起という語、pratītyasamutpāda に積極的な意味を認めていなかったからではなかろうか。そのことはこの文に続く縁起についての彼の論述から窺い知ることができる。

清弁は先ず直前の引用訳文に述べられているように縁起に関して対論者の二通りの語義解釈を挙げる。要約すれば、第一説は「それぞれの諸縁に至って生ずること」(tāṃs tān pratyayān prāpya saṃbhavaḥ (samudbhavaḥ)(?))、第二説は「それぞれに諸の滅するものの生起」(prati prati vināśinām utpādaḥ) である。この二種の縁起の語義解釈は、既に指摘されているように『倶舎論』に説かれている世親 (Vasubandhu) とシュリーラータ (Śrīlāta) の語義解釈といわれるものに相当する。ただし第一説の場合は特に pratītya の語義解釈が異なるからか、第二説の場合は要約しすぎて清弁が縁起という複合詞の各語句の解釈を述べていないからか、観誓は清弁の第一説の論者を「或る中観の定説を説く者」(mādhyamikasiddhāntavādin (?), D, Wa, 28b5)、第二説を「別の中観の定説の論者」(D, Wa, 29a3) と、共に中観思想を論ずる別の人々の見解とする。観誓は第二説を補って「それぞれに決定された (pratiniyata) 因と縁、それぞれ (prati prati)〔即ち〕個別的に (pratyekam) 消滅するものの諸結果が集まって生ずること (samavāyenotpādaḥ (?)) で、至って生ずること (prāpya saṃbhava (samudbhava)) を趣旨とする」(D, Wa, 29a3-4) と『倶舎論』の解釈と同じ説明を加えているので、『倶舎論』の二説を知らなかったとは考えられないが、或いは観誓は清弁の註釈を信奉して註釈を施す者として、清弁の註釈が世親やシュリーラータの縁起説を不正確に引用したとは認めることができないので、世親などと無関係な、清弁が述べた通りの縁起を説いた者が中観派の中にいたとし、それらを清弁が批判したと解釈したのであろうか。観誓の註釈には時にこのような歴史的な資料としての価値に問題がある情報が間々ある。

清弁が第一説に prati が分配反復 (vīpsā) の意味であることを加えたのは、決して単なる記憶違いとか不用意な誤記といったものではないであろう。第一説は『倶舎論』の現存するサンスクリットでは上述のように「縁に至って生ずること」であるが、要約すれば月称がいうように縁起を「至って生ずること」(prāpya saṃbhavaḥ) とするので、そうであれば、清弁が第二説共々第一説の論理的矛盾として挙げた「眼と諸色に縁って眼識が生ずる」という縁起を説明できないという批判が成り立たなくなるからではなかろうか。『倶舎論』で第一説に加えられた文法学者の批判は、(一)「至る・縁る」が前で、「生ずる」が時間的にも論理的にも後であるなら

ば、至って生ずる果は生ずる以前には存在しない、無であるから、ないものには至るという行為はない、(二)「縁ると生ずる」という二つの行為が同時(sahakāla)であっても、pratītyaという絶対分詞は「口を開けて(開けたままで(?)・vyādāya)眠る」という表現のように用いられる、という二点である。(一)に対する解答は、未来の分位・状態の「生起」を同じ未来の状態の「生起に向っているもの」(utpādābhimukha)という果が縁に至るのであるから無ではないし、文法学者の主張する「「行為者と行為の区別の確立」(kartṛkriyāvyavasthāna)も完成されない(aniṣpanna)。〈まさに存在しようとする未だ来らざるもの〉(bhavitṛ)というこれが行為者であり、生起(bhūti)というこれが行為である。そしてここでは〈存在しようとする未来のもの〉のはたらき・意味(artha)より別の生起(bhūti)という行為を見ない。だから、至るとか生起するといった諸々の言語の使用・言説(vyavahāra)に於いても誤り・偽りはない(acchala)」とする。(二)に対しては、「後に〔眠る〕のであれば、どうして〔口を〕閉じたときに〔眠ら〕ないのか」と答えている。「口を開け終って即時に口を閉じ終って眠る者をも「口を開き終って眠る者」と言わなければならない筈であるが、実際にはそう言われないから、文法学者の説は不合理だ」ということのようである。

『倶舎論』ではこの縁起の語義解釈の後で、縁起の意味は「これがあるとき、かれがあり、これが生ずるとき、かれが生ず」という縁起の定式が示すと説く。このことは世親も縁起の語義解釈は縁起の意味・縁起の思想には実質的には意味がなく、相互依存的存在・相互依存的生起以外の何ものでもないことを明かにしていることになる。清弁は後述するようにこの世親の縁起観を全面的に受け容れているということができる。

『倶舎論』で世親はこの彼の語義解釈が必ずしも充分説得力があると思っていなかったのか、第二説のシュリーラータの解釈に、「この〔文法学者の〕論駁(codya)の論破(parihāra)のために別の方法で解釈を構想する(parikalpayanti)」と、一定の評価を与えている。第二説が第一説と決定的に異なるのはpratītyaの解釈である。第一説が絶対分詞と解釈するのに、第二説ではityaを語根√iの動詞的形容詞(gerundive)と解釈し、行くことに適うもの、留まることのないもの(anavasthāyinaḥ)であるとし、自己の存在論である一切法が滅するものの生起であることが仏説の縁起の意味だと説く。動詞接頭辞のpratiには多くの意味があるが、第一説ではその中の到達(向って行くであろう)の意味とするが、第二説ではこの接頭辞を語の反復(vīpsā)の意味に取る。月称は実際にpratītyaをprati

prati ityānāṃ と具体的に説明している。itya と切り離された prati はもう接頭辞ではないし、prati は文章の中では意味をなさないが、prati prati と重ねることによって、それぞれにという配分の意味の副詞の意味で使用されるのであろう。この配分は『倶舎論』(AKBh, p.138, ll.22–23) では tāṃ tāṃ kāraṇa sāmagrīṃ prati ityānāṃ samavāyenotpādaḥ (それぞれの因の集合ごとに適えるもの、即ち、諸の消滅するものが一緒になって生ずること) のそれぞれ (tāṃ tāṃ) という分配とする。この解釈は窮余の一策とでもいうべきもので、色等は一法が生起することがなく、倶起が決定しているとか、心心所の倶起等を縁起の語義の中で明らかにすることができるとしても、却ってそのために、眼と諸色とに依りて眼識が生ずるといった縁起の定義としては妥当しないという批判を招くことになる。

清弁は縁起の語義解釈では、縁って生じるという縁起の語の構成に副った語義解釈をせず、先に触れたように世親に従ってか、縁起の定式などといわれる「これあればかれあり」という (相互) 依存性を示す「これを縁とすること」(idaṃpratyayatā) を縁起としていること、さらに彼が縁起よりも、先にも指摘したように真実在の智を重視していること、帰敬偈の等覚者を月称は八不の縁起の覚者とするのに対して清弁は等覚者を人法二無我の覚者とすることなどを考え合わせると、彼は建前としては縁起を仏教の根本教義としてはいるが、実際には縁起は空洞化し、無根拠の根拠という意味を失い、無内容な単なる八不の成立する概念上の場という意味しか担っていないのではないかと考えられる。彼が仏が教えを説く際に最も望まれたもの (cf. MW, s.v. īpsitatama) である対象 (karman) を八不とし、縁起を省いていることもそのことを窺わせる。要するに清弁は八不の縁起が不共であることを八不の縁起を独自の縁起として縁起に積極的意味を認めるのでなく、縁起が八不であることにのみ不共の独自性を認めたのではないかと考えられる。

清弁は帰敬偈の各語義の解釈を説き終ると、第一章の「縁の考察」以下の各論の註釈に入る前に、帰敬偈の総括として龍樹が仏の教えの根本思想とした八不の縁起そのものの成否に係わる疑問を提示している。八不の縁起は突き詰めていえば、不生の生ということになる。それを命題の形で表現すれば、「生は不生である」という言説(げん)になる。この龍樹の言説は『般若経』の色即是空の同事性と同じ論理である。色即是空が空即是色と同事であるように、縁起即八不は八不即縁起である。同じ『般若経』の中でも『金剛般若経』は色と空の構造を菩薩 (すべての事物) は菩薩 (すべての事物) ではない。だから菩薩 (すべての事物) であるという、より明瞭な論理形

態で示している。これが即非の論理である。龍樹はすべての事物が縁起の相互依存性によって自性・事物の実有性を否定すると同時にその相互依存性によってすべての事物が成立・存在するという論理形態で同じ真実相を解明しようとしている。

月称は第三偈の自より生ぜず等の四種不生を論じ終ると、簡潔に「生は存在しないことが立証された。そして生が存在しないので、不生等に限定された縁起が成立・立証された」と、清弁と全く同じ結論を説く。しかし清弁が第三偈の註釈の結論の中で「〔すべての〕事物は如何なるものでも（kecana）、即ち雑染と清浄の〔全〕事物は〔自より等の〕四種より生じない」と、不生を結論として説くだけなのに対して、月称はその直後に、雑染と清浄とのすべての事物が自性・実有でなく、無でもなく、虚妄（mṛṣā）であり、虚妄であることを根拠として雑染も清浄も、要するに迷悟が同事として成立することを説いている。彼の説明は論理的に明確ではないが、八不の縁起が生の不生で完結するのでなく、不生の生としてすべての事物の成立そのものであることを示している。

論理学者、清弁の不幸はこの「生は不生である」という命題を哲学の論理としてでなく、形式論理の同一律に準拠して、その矛盾を解消しようとしたことにある。同一律による限り、この言説は命題とか主張といえるものではない。生と不生は全く相矛盾するものだからである。清弁は対論者の質問という形で自分自身が懐いていたであろう龍樹の思想に対する疑義を論理学的に次のように述べる。〔主張〕八不の縁起の主張命題である「生は不生である」は「自己自身の陳述が矛盾である」（svavacanavirodha・自語相違）であり、主張の誤謬である。彼はこの主張を〔喩例〕話されたすべての言語表現は虚偽であるという〔言説の〕ように、によって立証しようとする対論者を想定する。言うまでもなくこの「すべての言葉で語られたものは虚偽である」という命題そのものもすべての言葉で語られたものという命題の主辞の中に含まれるので、すべての言葉で語られたものは虚偽であるという命題そのものも虚偽となる。彼は証因として、「「生は不生である」という〔言説〕そのものはそれ（言説）の意味・事実（artha）を損減するからだ」とする。観誓は命題の矛盾を縁起が認められたときは、まさにそのことによって不生というそれの意味が損減され、不生が認められたときはまさにそのことによって縁起というそれの意味が損減されることだと解説する。ここにも縁起と不生とを区別する思考が認められる。

喩例に「すべての言説は虚偽である」を用いたのは、「縁起が不生である」という八不の縁起が自語相違でも主張の誤謬でもないことを論ずるための伏線ではないかと思われる。清弁は「縁起は不生である」ことはすべての縁起が不生であることを意味しないとして、

この問題を世俗諦と勝義諦の区別の問題に引き入れる。彼は世俗諦としては八不でない、生滅する縁起を承認するので、すべての縁起を不生というのではないとし、同時に彼は八不の縁起は勝義の立場で認められるとする。しかも勝義としては、縁起が存在することを認めた上でそれを無いと損減するのではないという。一般的には存在するものを無と認識することが損減といわれるが、理論的には縁起が存在するということは生があることで、それを損減することは滅があることになるからであろう。彼はこの二諦の区別によって対論者の「その陳述そのものがそ〔の陳述〕の意味を損減する」といい、証因が不成立であることを明示したとする。

主張の誤謬でない喩例として清弁は、(一)布施は勝義としては善ではないが、四摂法の布施としては善、(二)世俗としては識は自我と認められるが、勝義として自我でないと否定しても誤謬でない、(三)化作人の生はその化作人の自性としては不生、(四)幻や蜃気楼のような六内処も世俗としては生ずるが、勝義としては生じない、と認めることは誤謬ではない、という四種の実例を挙げるだけである。後の二例は特に『般若経』の空の存在論を念頭に置いたものであろう。

次に清弁は帰敬偈で不滅不生という順序で滅が先に説かれていることに対する対論者の批判を取り上げている。この問題は『無畏』が先ず取り上げ、生が先で滅が後というのが恐らく人間の思考の上では—自然であるというのであろう—決まっているが、詩頌の〔語句の〕配列の規則(韻律、meter のことか)に従って不滅を先にしても規則に抵触しないと、いわば文法学的に解答している。これが言語の問題としては最も説得力がある解答である。仏護はこの問題を重視したようで帰敬偈の註釈の三分の一程の部分を裂いて本質的には余り意味のない若干思想的である日常経験の分析を論じているが、結論は要するに生と滅とには前後の順序は確定していないので、龍樹が不滅を先に述べたことは非難されることでなく、寧ろ『無畏』が説いたような生が先で滅が後という自然的な規則は確立したものでないことを示すために逆に滅を先に説いたのだとこじつけているだけである。

清弁は対論者が加える批判を次のような論証式で表示している。〔主張〕生の後で滅が否定されるべきである。〔証因〕それ(生)が先行するものである故に。〔喩例〕断〔絶〕のように。清弁はこの批判を答破するために、「輪廻は無始であるから滅は〔生に〕先行するものではあるが、生も〔滅より〕後で否定されることは認められないので、〔対論者の〕証因は不定(anaikāntika)の誤謬がある」と反駁している。この批判は、直接的には輪廻は無始無終であるから滅が先行するという仏護の見解によるものであるが、仏護も説く

ように生と滅とは相互依存であって前後の必然的関係はない。清弁はこのことを論拠に、「生が先行するものである」という対論者の証因が不定であると批判しているのである。「生も後に否定されることも認められない」は、生が先行、即ち前であることの否定が後であることの是認となるような相対的な否定でなく、前後関係そのものの否定であることを念押ししたのであろう。彼はその誤謬を(一)滅は生〔を先とする日常の常識的な〕順序に依らない。(二)〔この考察は語の順序の考察でなく〕語義の考察である。観誓は語の対象の存在(即ち生ならば生の存在)を肯定する場合は語順は重要であるが、不生不滅等と生滅等のすべてを否定する場合は語順は重要でないとする。(三)語〔の順序〕を反対〔の順序〕に変えて(anyathā √kṛ)〔不生不滅にして〕も帰謬相似(prasaṅgasama)になる。この不生と不滅の前後の問題は不生の縁起と関係がないように見えるが、不生の縁起の不生は不生不滅といった相対的な意味での不生ではなく、不生でも不滅でもないすべての事物の現前は不生であるというのであろう。

最後の註釈者である月称は清弁までの註釈者の結論だけを次のように述べてこの問題に止めを刺す。滅が生より前に説かれたのは生と滅とに前後の分位が定まっていないからである、と。彼は第一一章第三偈を教証として挙げてこれが龍樹自身の見解であるとする。最後に清弁は声聞という名称で、恐らく彼の時代に活動したであろう部派仏教、観誓によれば、毘婆沙師と経量部の『中の頌』批判を取り上げて反論している。彼は毘婆沙師を龍樹の『中の頌』の著述に反対(を否定)しようとする者とする。その学派は『倶舎論』によれば、有名な「諸如来の出世不出世に係りなく、この法性はまさに存在している(sthita・常住)」という経文を教証として「縁起は無為(asaṃskṛta)である」と主張する者となる。その主張(すべての事物の本来の姿・相)は、十二支縁起の無明に依って行時があるという意味の縁起が常に存在していることが無為だということのようである。そういう対論者は龍樹の不生等の八不の縁起がまさに不生不滅であるから無為だと断定して縁起が無為である点で両者の見解は不共ではないから、改めて『中の頌』という菩薩の論書を著述する理由はないという批判を中観派に加えていたものと思われる。このような大乗無用論とまではいわないまでも、不生の縁起に対する批判を清弁は放置することができなかったのであろう、彼は『中の頌』は不生不滅等の否定の論理・論述方法(naya, nīti)で説かれているのに反して、対論者は不生・生じないことを存在(物・bhāva)の論理・論述方法(naya, tshul)として認めているのであるから本質的に異なるし、対論者は縁起が無為であると主張しているだけで論証していないし、因はなく、特定の縁から生ずる〔尽智や

無生智〕は無為性と分別したとき、生を否定しているので、不生・無為はそれ（生）の属性（法）であることはあり得ないからであると答破している。

経量部の批判は、八不が、例えば、不来と不去とは生じたその同じ場所で滅するからであるとか、不断と不常とは、結果が原因に依存して生ずるので断絶もないし、その結果が生じたときには原因は滅しているので恒常でない等と、経量部の即ち声聞の立場でも八不が成立するので、「縁起は〔原始〕経典（pravacana）の教示方法であるから声聞と不共であることは決してない。従って、『中の頌』を著述する必要はない」というもののようである。

清弁は経量部に対しても、中観派とでは縁起の解釈が大きく異なるので、龍樹が『中の頌』を著述することは不必要ではないと毘婆沙師に対すると同じ解答を繰返しているが、その答破の論拠は、観誓によれば、経量部の縁起の生は眼と色とに依って眼識が生ずることや種子と諸条件（縁）に依って芽が生ずることであるが、清弁は恐らくその縁起観に対して、中観派では「〔経量部が上述のように説いたその〕生そのもの（utpāda eva）がまさに不生を自性とするもの（anutpādasvabhāva eva）であると説くことによって、不生等の限定詞をもつ縁起を認めるから〔縁起観が異なる〕」と答えている。

八　月称（Candrakīrti）の思想──大悲の宗教哲学──

龍樹の『中の頌』では倫理的な善業の原因となる「友情・慈愛のある」などを意味する maitra（一七・一）は用いられているが、仏の本質を意味する悲とか悲愍を意味する karuṇā や kṛpā などは見られない。僅かに龍樹の初期の論攷の帰敬偈と考えられる第二七章の第三〇偈に同情・思いやりを意味する anukampā（羅什は憐愍、『釈論』は悲愍）が用いられているだけである。リントナーはこれをもって『中の頌』が大悲を説くとする（cf. SWPN）がこの場合の仏はガウタマ（Gautama、以下ゴータマ・Gotama）という名の歴史上

の人物である釈尊であり、そういう仏が世間で一般に認められている通りに、思いやり・慈しみによって正法を説かれたと讃えたまでのことであろう。

同じ帰敬偈でも後期の『中の頌』では龍樹はゴータマという歴史上の聖者を廃し、等覚者（saṃbuddha）という悟りを本質とする仏とする。しかし彼は等覚者の主体的な内面的な本質に踏み込まず─仏の本質は不可説であり、仏は仏でない。だから仏であるからであろう─仏を最高の真実在の説法者と規定し、説かれた教えに注目している。正等覚者の悟りの内容は一般に了解されているようにこの場合は八不の縁起であろう。しかし八不の縁起を悟ったとしても、説かなかったら、説けなかったら仏ではない。説いて始めて仏であり、説かれて始めて仏の悟りとなる。このことは原始経典から始まり大乗経典に至って異常なまでに嵩められた仏と仏業に対する文学的讃美と仏の能力の超人化、荒唐無稽な奇蹟や神変を見事なまでに一掃し尽し、神話的仏の仮面を剝ぎ取った、非神話化を実行したといってよい、仏の実像とその教えとを取り上げることに成功したと言ってよいであろう。龍樹が偉大な思想家であるというのはまさにこの非神話化を徹底的に貫いたことによって仏教を再生させた点にあるのではなかろうか。中国で羅什を介してインドよりも受容されたのはそのような思想だからであろう。

厳密に精査した訳ではないが、『無畏』は大悲を仏の本質としては論じていない。所謂六派哲学の中で初期に形成されたサーンキヤ学派やヴァイシェーシカ学派や正理学派などは各々開祖が存在し各々の哲学体系を説いたことになっているが、その開祖その人は説いただけで、その哲学体系と本質的な関係は認められていないようである。解脱等も説かれているが、ほんの付足しで、その体系は宗教哲学となっていないし、開祖は哲学者であっても救済者ではない。『無畏』の著者が青目という婆羅門であったとすれば、彼は宗教の開祖であるゴータマに傾倒したのではなく、八不の縁起という空の哲学に共鳴したのであろう。第二七章第三〇偈で彼は anukampā（同情、慈愛）は偈文をその儘用い、ゴータマを「稀有で思議できない無比で量り知れない方」とする（羅什は「無量無辺なる不可思議の智慧者」と訳す）ように大悲でなく大智の人として讃えているのはそのことを示すであろう。

羅什訳では「青目釈」の部分を除いた羅什自身の註釈でも大悲等は思想の内に組み込まれてはいない。ただ一箇所、龍樹が現実の仏教の現状を振り返って、等覚者と声聞と独覚の存在に触れた第一八章第一二偈の註釈で羅什は、声聞乗や独覚乗とは異なり等覚者とし

て成道する大乗を取り上げて「若し大悲を生じ無上心を発せば、各づけて大乗と為す」と註釈している。このことは菩薩は言うまでもなく、大悲・不二智・発菩提心という大乗の範疇が羅什の時代には既にインドの大乗仏教の中で確立していたことを示すであろう。羅什は『中の頌』こそが般若波羅蜜の不二の智を確立したものであるから言うまでもないとして省略したのであろう。彼は『中の頌』の冒頭の註釈等の中で「大乗」という術語を用いているが、それは空の立場、換言すれば般若波羅蜜の智慧の立場という『中の頌』の思想的立場に限定して用いられており、この箇所の大悲と発菩提心への言及はいわば博学な羅什が挿話として加えたものとでもいうべきもので、彼の『中の頌』の解釈に根本的な意味で変更をもたらすものではなかった。

龍樹・聖提婆・ラーフラバドラの時代（一五〇—二四〇）が終ると、この思想の流れは年代の上で明確な羅什（三五〇—四〇九、四一三）までの約一〇〇—一五〇年間には『中の頌』の註釈として羅什訳の『青目釈』である『無畏』が残されているだけである。特に『六十頌如理論』等の小論がすべて龍樹の真撰であるとすれば、伝統は途絶え、仏護（四七〇—五四〇）までの二百年の間は後継者が不在の空白の時期となる。そういう意味では『六十頌如理論』等の龍樹に帰されている論書はこの時期の後継者の研究成果が龍樹に仮託されて残されたと考える方が、説得力があると思われる。その場合でもラーフラバドラに続く後継者は何故『中の頌』全体の註釈書を著述しなかったのか。『中の頌』の多くの章や偈は後継者には註釈を加えるまでもなく明瞭であったのであろうか。それに反して青目のような伝統と関係のなかった人にとっては偈をどのように読むかを明らかにすることが必須であったというべきなのか。いずれにしても仏護が現れるまでは龍樹の『中の頌』の思想は低迷状態にあったように思われる。そしてその間にインド仏教界ではアビダルマの部派仏教に対して大乗という強烈な自覚を懐き、自らを菩薩・仏の悟りを求めて修行する者と名乗る集団が活発に活動するようになり、『十地経』のような文学的で神話的な修行道を説く大乗仏教が大乗の主流として定着していったのであろう。

先に述べたように仏護は龍樹が帰敬偈で説いた八不の縁起こそが『中の頌』のスートラであると説くと、次にその「縁起を説く目的」を取り上げて、「悲を本質とする論師」である龍樹が衆生を解脱させるために事物の如実相を説かれたのだとし、八不の縁起の解説が龍樹の悲心の発現であると説く。それに対して対論者は龍樹自身が自ら帰敬偈で八不の縁起は等覚者が説いた教えであることを述べているのであるからであろう、「一切智・一切見・大悲の如来」が縁起を折に触れ、様々に説かれているのであるから、龍樹が改め

て解説する必要があるであろうかという疑問を提示する。この疑問は当時実際に投げ掛けられたものであろう。或いは仏護自身が懐いた疑問かも知れない。仏護は処々で仏が一切智・一切見者であることを述べる。仏が八不の縁起を説いたとする龍樹も仏が一切智・一切見者であることを認めていたと考えたからであろう。しかし仏の大悲が何かについては仏護は龍樹に従ってか、積極的に言及していない。ここで疑義を質す仏教者である対論者にとっては、如来が大悲そのものであることは自明の理である。ここでは悲そのものであると仏護が言う龍樹に対して、仏の偉大さを大悲として示して、大悲の仏の説かれた教えを悲の龍樹が改めて説く必要はないのではないかと問うたことになる。

仏護の解答は釈尊から龍樹までのインド仏教史の事実を要約したものと言える。彼は言う。仏が縁起を説かれたのは事実であるが、世間慣用の日常語（lokavyavahāra）を用いて、「不生」等でなく、「生」等の言葉で説かれた。そこで今でさえも（龍樹の時代か、仏護の時代になってもか）言葉に執われた知識人（知者）は甚深な縁起を理解（証得）しないで、事物はまさに存在する、というのはそれらの事物の生滅、去来が語られているからであると主張する。そこで存在（有）を常と断、同一と別異と考えるが、兎の角等の無にはそれら常・断等は起らないと考える或る者たち、彼らに縁起の自性を教示するために龍樹論師は論理と教証（āgama）を先としたこの『中の頌』を著されたのであると。

確かに釈尊は日常の言葉を用いて教えを説かれた。十二支縁起は生等の言葉で説かれたと言うことができるであろうし、原始経典は基本的にはこの解釈を支持するであろう。しかしその結果として「言葉に執われた知識人」であるアビダルマの論師達は仏の説かれた深い意味を秘めた（甚深の）縁起の真意である八不の縁起という意味を証悟できないままに、一切法は有（存在）であり、生滅去来等であると主張する。そこで龍樹は十二支縁起の実相である有無を離れた八不の縁起を説かれて、釈尊の教えの真意を明らかにしたとする。このように仏護は釈尊を批判してはいないが、アビダルマの流行の原因が釈尊の説法の方法にあったことを認め、龍樹の『中の頌』が釈尊の説法の真意、真の目的を開顕したものであることを強調する。

清弁は論理学以外の事柄については関心がなかったからであろうか、当時の仏教界を支配していたであろう、仏が大悲を本質とする神話的存在であるという思想を無批判に完全に受け入れて、仏護の方向を更に徹底していく。繰返しになるが、彼は彼自身の『中の

頌』の註釈である『般若灯論』の帰敬偈で、先ず龍樹の真実在観である不可説の実相を言語表現として増益して教えを説かれた仏、その仏に帰命すると説き、次に一方、龍樹は般若波羅蜜の論理によって偈の形式で推理と論破を説いた者とし、その教えで理解できなかった者に自分が、清弁自身が解説するという、事実に即した解説をすると、次に「『中の頌』という論書の関係」を論じ、『中の頌』が当時インドの仏教界で広く認められていた神話的な仏や理想化された龍樹との関係を論じている。仏はもう八不の縁起の説法者とは限定されず、大悲そのものとなり、烈しい熱意を燃え上がらせる智慧（不二の智）をもち、無数劫に亘って福智の資糧を積み、利他の心（発菩提心）は捨身をも厭わないという菩薩行を完了した神話の世界の仏であり、彼は仏護の説いた仏の説法の方法の問題を無視して、仏は生だけでなく、不生という言語を用いて縁起を説かれたと、龍樹が帰敬偈で説いた八不の縁起が仏説の一部であることを加えている。

「論書との関係」の中に登場する『中の頌』の著者である龍樹は思想的には仏の正統的な忠実な仏弟子として描かれている。龍樹とは（一）如来（tathāgata）の悟った（adhigata）如性（tathatā）の教えを如実に証悟した者であり、（二）歓喜の激しい感動が湧き起り、（三）悲水に心が満たされている論師を意味する。そこで清弁は龍樹が『中の頌』を著述したことを、上述のような龍樹が「如実に証悟したことによって（yathādhigatatvena（?））世尊を讃えた上で論書を著述しよう」としたとし、その『中の頌』を清弁自身の論理学の立場から、龍樹が説法の対象とした者達を「推理を師（guru・依り処）とする者達」とする。このように清弁は龍樹こそが仏の教えの真意を正しく受け継いだ者であり、『中の頌』こそがその仏説の真意を解明したものであると主張したことになる。恐らくその裏にはそう主張せざるを得なかった、反『中の頌』を主張する仏教内の強大な勢力の圧迫があったのであろう。

月称は『中の頌』の註釈である『明句』（*Prasannapadā*）で、「八不の縁起」を説く龍樹の帰敬偈の解釈に入る前の導入部に関しては、大枠では清弁の『灯論』のその部分の構成に従っているが、内容は清弁との相違を意識的に際立たせている。先ず清弁が仏に帰命するのに反して『中の頌』の著者である龍樹への帰敬偈とする。月称の帰敬偈は四偈から成るが、その第一偈では帰命の対象である龍樹の偉大さを説く。龍樹は有無の二極端な立場（antadvaya・二辺）の住居に住しないで、等覚者の智慧の海に生を享けたとする。龍樹の中の立場は有無の二辺を離れているからこのように説かれたとも言えるが、月称はここでは寧ろ後述する仏の本質である「不二の智」

を取り上げ、龍樹はその等覚者の智慧である海に生を享けた者とする。その智慧の海に生れるとは等覚者の智慧を理解することであり、智慧そのもの、智慧と一体になったことを意味するであろう。その智慧とは正法（saddharma）を本質とし、正法は「八不の縁起」という正しい真実在の教えとして具体化されたものであり、龍樹はその教えを如実に証悟した（yathānubuddha）者である。等覚者の智慧の海は水を本質とするものであり、仏の智慧の顕現である教えの真意を証悟することは、海の水の深淵を見通すことであり、正法が深い意味を秘めているものであることを示すであろう。月称が正法を水の深淵と喩えたことは、恐らく仏護の仏の教えに関する批評（解題下、八六頁一三―一八行参照）を正し、仏の無謬性を示す意図があったのであろう。かくして月称は龍樹が如実に証悟した深淵を理解した通りに悲によって（kṛpayā, cf. karuṇayā, LVP, p.3, l.1）説かれたと言う。「証悟した通りに」と訳した（yathā-anubuddha の anu- は仏に倣うとか真似るという追体験といった意味ではなく、後であっても等正覚の覚りと同じ悟りを悟るとでもいった意味であろう。この箇所で月称は仏智と龍樹の智の同事性を論じているが、仏の大悲に触れていないのは、清弁が「論の関係」以前では仏の大悲に触れず専ら龍樹の説法者という等覚者の智慧の面を説いている点を踏襲したからであろう。

第二、三偈は清弁の龍樹が明瞭なことばによって真実在を教示する推理（anumāna）と悪しき見解の網を寂滅させる論破（dūṣaṇa）によったという解釈を月称は自己の見解によって改めたといってよいであろう。先ず彼は第二偈で「論破」に相当する哲学的考察（darśana）を火に喩え、正法の水とは異質の、厳しくすべてを焼き尽すものとし、偽りの教理を説く論者の見解（mata）の薪を焼くだけでなく世間の心の闇を焼き尽すとする。第三偈で月称は不二の（梵偈では「等しきものなき」asama）智のことばの矢の雨が生存（bhava）という敵の軍勢を討ち滅ぼし、すべての世間の人々に三界の王の尊厳・栄光（rājyaśrī）を確立すると説く。ここでは恐らく清弁の「推理」を念頭に、龍樹の説くことばは智慧の海の正法という水の深淵を説き明すことばという雨であって、雨が草木を育くむように正法のことばはただ輪廻の生存という敵を滅ぼし否定するだけでなく、否定の否定として輪廻の生存の有無を否定した思想界の王権の尊厳を龍樹は確立したと讃えて帰命した上で『明句』という註釈を著述するであろうと説く。第四偈では月称は『明句』を（一）易しく（解り易く）正しい（完璧な）語源をもつ文章によって綴られた註釈で、（二）論理の風によってかき乱されない（波立っていない）明らかな註釈であろうとする。この内の（一）「易しく」（uttāna）は「表面に遍く拡がる」を意味するので、表面的な意味で

あっても誰にでも解るものであるが、文法学的に適正に語句を用いるという。仏教経典等がサンスクリット化されるなどで仏教者の中に文法学の研究をする者が多くいたという。嘗って文法学の論書に仏への帰命などが冒頭の右上部に印刷されているのを見たことがあるが、それも仏教者による文法学の研究書だったのであろう。月称もそういう研究者の一人だったのであろう。『中の頌』の註釈でいえば、帰敬偈の中の縁起の語義解釈や第二四章の世俗の解釈、その他、処々に見られる文法学的語句の解釈がそれに当るのであろう。仏護などとどれ程違うのかは明らかでないが。（二）は明らかに清弁の論理主義に対する批判である。英訳者は「論理の風」(tarkānila) を清弁の『中観心論』の自註といわれる『論理の火炎』(*Tarkajvālā*) の訳語に変えてしまっている (cf. CBN, p.82)。このように月称が帰敬偈の場合は論理の火焔を論理の風とし、上述のようにチベット訳が「不二の智」を「等しきものなき智」としていることを、ことをあからさまに表現することを避けた修辞法を用いたとも考えられるが、月称は寧ろ積極的に自己の註釈が論理という風に波立っていないので正法という海水の海面が鏡のように平らかで透明な正法の水底までも明らかにした (prasanna) ものでありたいと願い、そうであることを自負してもいたのであろう。仏護が浄心の宗教・修行の立場であるのに対して、月称はそれを宗教哲学に嵩めようとしたといってもよいであろう。

帰敬偈を終えると、月称は直ちに『中の頌』は「自より生ぜず、他より生ぜず」等の四句不生を説く第一章第一偈から始まると（なお彼は「慈しみによってあらゆる見解を断つために」云々という『中の頌』の最後の偈をも第二七章から、即ち『中の頌』の本文から除く）解釈する。これは明らかに仏護の八不の縁起を説く龍樹の帰敬偈が『中の頌』のスートラで第一章以下は「言説に執われた」即ち諸範疇等の戯論の否定であるという見解を訂正したものであろう。彼は龍樹の縁起の重要性は認めつつも、龍樹の『中の頌』の本文はあくまでも全二七章の偈であることを確認しているといえる。その後すぐに彼は清弁に従って「論書の関係」と、他に主題と目的とを論じるが、内容は似て非なるものである。清弁は既述の如く、神話の世界の大悲の仏の教えを龍樹が受けて『中の頌』としたというものであった。それに対して月称は彼が『明句』という註釈の前に著述した「『入中論』において決定された範疇 (vidhi) である（一）不二の智によって飾られた (advayajñānālaṃkṛta)、（二）大悲を先とする (mahākaruṇā-(upāya)-puraḥsara)、（三）仏智を生ずる原因である初発心を始めとし、不顛倒な般若波羅蜜の論理 (aviparītaprajñāpāramitāniti) に通暁している論師、聖なる龍樹が悲 (karuṇā)

によって他の人々を悟らせるためにこの『中の頌』という論書を著述された。このことが先ず「論書の関係」であるとする。

月称が挙げる不二の智と大悲と発菩提心の範疇は『宝行王正論』(*Ratnāvalī*、以下『王正論』)の第二章第七四偈に「それ(悟り)の根本は山の王(sailendrarāja)のように堅固な菩提心とあらゆる果てにまでひろがる(=大)悲と二に依存しない智である」と説かれている。この『王正論』が何に依ったのか詳しくないが、『入中論』のこの範疇の解説を見ると、この三概念を悟りの根源として一括して説くのは『王正論』のみのようであり、月称はそれに飛び付いたかのような感がする。

『王正論』は月称が『明句』等で引用していることから一般に龍樹の著作と見做されている。単に引用しているだけでなく、『明句』の第一八章で第一章第五二―五四偈を引く際には、多くの箇所では「『聖なる宝行王正論』において」(āryaratnāvalyām)説かれたとしているのに、梵文では「論師足下によって(ācāryapādaiḥ)説かれた通りである」と論師龍樹の著作としている(ただしチベット訳では「説かれた通りである」だけであるから「論師足下によって」は月称自身の文ではないであろうが、梵文の「説かれた通り(よう)に」だけでも龍樹が説いたことを意味しよう)。

厳密に精査した訳ではないが、仏護や清弁の『中の頌』の註釈では『王正論』を引用していない。引用していないということは直ちに彼らの時代に存在しなかったことにはならないであろう。存在していたが引用しなかったか引用する必要がなかったか、或いは彼らが龍樹の著作と認めていなかったからかも知れないからである。因みに西蔵大蔵経では書翰部(北京版No.5658)に分類され、龍樹著となっているが、これはチベットでの分類にすぎない。ハーン(Michael Hahn)は先ず『王正論』を引用する論書として『明句』やそれ以後の *Tattvasaṃgrahapañjikā* 等を挙げる(cf. NR, Introduction, 2.1.4)。その中では『明句』が圧倒的に多く、他は一回引用しているだけのようである。これらは梵本が存在する論書であって、別に同論を引用するチベット訳として存在する論書としては月称の『入中論』等の四篇を挙げている(cf. NR, Introduction, 2.2.4)。『入中論』の自註は月称の著作であるから引用は当然であり、『明句』の引用箇所は少いが、偈数は余り変らない。ハーンは第一章の第三五―三七偈、第二章の第二七偈、第三章の第二七偈、第四章の第五七―六五、七八、九〇、九三偈を数えている。これらと『明句』での引用偈の比較は両書の意図の相違を明す一助となろう。

上記の四篇の内で注意を引くのは清弁の『思択炎』(*Tarkajvālā*・『論理の火炎』)である。もし『王正論』が『思択炎』に引用されて

いるならば『王正論』は清弁以前に存在し、清弁によって権威として認められていたことになるからである。リントナーは『思択炎』の第三章「真実智の探究」の中に『王正論』第五章第三五—三九偈が引用されていることを指摘している（SWPN, p.163, fn.156）。その箇所は「大聖龍樹論師によって（ācārya-mahā-ārya-nā-ga-rju-na）「…第三五—三九偈…」と説かれたように（yathā ... uktam）」（D, Dsa, 133a7-133b3）である。ただしこの箇所所引の『王正論』の偈はNR, p.145とp.147のT訳偈とは可成り大幅に異なっているし、「大聖」といった大袈裟な尊称などから見て、後代の増広ではなかろうか。yathoktamで始まる例示は後代に加え易い箇所である。『中観心論』に対する清弁の自註であるこの『思択炎』については著作清弁自身を自ら論師（ācārya）と呼んでいる箇所など、清弁の自註と矛盾する箇所が見られるという指摘がある（『展開』一三—一四頁）。恐らく後代の不用意な増広ではなかろうか。例えば『明句』の場合月称を論師とするような誤りは見当らないが、現存する梵本にはチベット訳以後に後代の人による付加が可成り大量に加えられている。例えばハーンが『明句』における『王正論』の引用に含めるLVP, p.546, ll.3-8の第一章第六八—七〇偈の引用は、後代の付加であって、月称自身の引用ではない。そのような増広はチベット訳以前にも行なわれたことを推測させる箇所も多々ある。『思択炎』の場合、チベット訳にも清弁自身の註釈以外の後代の増広が含まれているであろう。

清弁の『灯論』の冒頭で彼が仏について大悲と烈しい熱意を燃え上がらせる智慧と利他の心という表現を用い、龍樹についても悲水の心や不生等の如来の理法の会得等を論じている箇所に大悲と不二の智と発菩提心という術語が用いられていないことは、彼がこの悟りの根本である範疇を知らなかったことの間接的な証明と考えることができるのではなかろうか。彼は『中観心論』の冒頭で大慈（maitrī）、大悲（karuṇā）、大智（jñāna）等を論じるが、これも月称が引用した大悲、不二智、発菩提心とは異なる範疇のものである。『王正論』が龍樹の著作でないとすれば、誰が著述したのかが問題になるし、清弁までが知らなかったことが、彼の時代にも存在しなかったことを意味するならば、この論書の著作年代は清弁の後で月称までとなろう。果してその時代にこの論書を著わすに適わしい人物が考えられるであろうか。『六十頌如理論』や『廻諍論』などの場合は、『中の頌』の所説を縁起を中心に体系的に整理しようとする試みや、時と共に整備されていった論理学への対処といったことを行なった後継者たちがいたと想定しても不思議はないであろう。しかし『王正論』の場合は別である。この論書は『中の頌』とは同じ（大乗）仏教の思想を説くといっても立場も叙述方法も異なるの

で『中の頌』のそれらを継承した者の手になるとはとても考えられないからである。

フェッターは『中の頌』と『王正論』の韻律や小辞（particle）（ca（また）、eva（まさに）等の）の比較調査をしているが、韻律上の相違から傍論として『四百論』の著者である聖提婆が『王正論』の著者である可能性は除かれるとする（cf. AR）。しかし、前者は各章二五偈で全体が二百偈ずつの四百偈、後者は各章が百偈からなるという見掛けの形式的類似性はとにかく、『四百論』前半の所謂「説法百義」とは表現も内容も『中の頌』とよりは近いように思われる。

フェッターは韻律学等の検討では『王正論』が龍樹の真撰である可能性の余地を残しているが、教義の比較検討（cf. AR, Ch.4）は途中で放棄してしまっているように見える。『王正論』は自覚的に大乗の立場に立ち、大乗仏教を修行する菩薩と菩薩行である十地や発菩提心の存在を仏教思想の核心とする論書である。蓋し『王正論』は王や世間の人々に対して広義での道徳を意味する世間の法に関する仏教の考え方を示す諸課題や諸範疇と、菩薩の大乗を讃美する『十地経』等によって説かれた菩薩道を構成する諸範疇とを個々に取り上げて、平易に本質的な意味は曖昧なままに、概観したものであり、強いて言えば、そういう立場の体系の資料集に過ぎないであろう。『中の頌』の立場は聖提婆が説くように「法（道徳）は不殺生、涅槃（宗教）は空」である。この『中の頌』の考え方、思惟と対極にある『王正論』の思惟に後年になったとしても転換し得るであろうか。智的資質が全く異質であるように思われる。

月称が『入中論』の自註で、「菩薩たちが菩薩である原因は〔大〕悲の心と不二の智と菩提心である」ことの教証として挙げたものは上述の「悟りの根本」を説く『王正論』の第二章第七四偈であるが、彼が『明句』の「論書の関係」の中で大悲と不二智の悟りの実現への役割として挙げた「不二智によって飾られた」（advayajñānālaṃkṛta）と「大悲を先とする」（mahākaruṇāpuraḥsara）とは、同論の第四章第七八偈の「すべての等流〔果〕は〈悲を先とし〉（karuṇāpūrvaka）、〈無垢の智のある〉（jñānanirmala、これは『明句』の「飾られた」に合わせれば〈智によって無垢となった〉と解釈できるであろう）」を採ったものであろう。初発心を始めとするすべての菩薩行の等流果は皆大悲を先とした無垢の智の行であるから、心ある者ならば誰が大乗を嘲弄するであろうかという趣旨であろうが、等流（niṣyanda）とは時間的に前に存在する菩薩の特質である大悲や不二智が菩薩を因として後に実現される果である仏の特質であることでもあろう。『王正論』の場合は前後の偈の主題や文脈から見て等流、即ち等流果である仏の特質を論じていると解釈できるであろ

うが、『入中論』で引用されているこの偈では「すべての等流」が「すべての〔菩薩〕行」（spyod pa kun）と改められている。月称が受持した偈文がそうなっていたのか、月称が改めたのかは定かではないが、『入中論』では大悲が悟りの三要因の中でも根源であることを説く文脈の中で教証として説かれているので、「すべての〔菩薩〕行、即ち発菩提心は「大悲を先にして」こそ「無垢の智のある」行となる」と説いていることになろう。

清弁は神話的世界の神的存在である仏の大悲の教えを会得した龍樹が仏の教えを正しく説いた論書が『中の頌』であると、『中の頌』が仏や龍樹と必然的な関係を持っていることを説くことによって『中の頌』の正統性を示すことが「論書の関係」のすべてであった。それに対して月称は仏の大悲を根源とする思想を根底から逆転して、仏が根源ではなく、『入中論』の第一偈が説くように、大悲は仏教の思想的体系の根源となる形而上学的真実在であって、仏の大悲は大悲の完成であると説く。その結果『中の頌』の思想は仏教の中での意味や価値、さらに役割の考察によって、抜本的に見直さざるを得なくなった。しかしそのことが果して成功裏に成し遂げられたであろうか。

その考察のために先に引用した『明句』の「論書の関係」の中の「初発心を始めとし、般若波羅蜜の論理を誤りなく通暁している聖者龍樹論師がこの『中の頌』という論書を著述されたことまで」という月称の論述を取り上げる。この中の「初発心を始めとし」は『入中論』で月称が導入した十地の発心の連続を前提としたものであり、そこでは『中の頌』の思想は主として第六地の発心の内容とされている。それに対して後半の「般若波羅蜜の論理に通暁した龍樹」云々は思想の上で前半とは全く異なる。そもそも「般若波羅蜜の論理」とは龍樹が『中の頌』で展開した論理の特質を捉えて清弁（D, Tsha, 45b7）が名づけたものであり、それを月称はここで原則的には受容したことを示している。その論理とは根本的には「AはAではない。だからAでないのでもない」という絶対否定の論理である。それを清弁も月称も『般若経』の説く論理であると、同じ理解を示したことになる、というよりも寧ろ月称は清弁の理解する般若波羅蜜の論理が誤りであることを自己の般若波羅蜜の論理を論じることによって示そうとしたのではないかと考えられる。その相違は様々あるが、主たる相違は二諦の区別にある。清弁の二諦は世俗の真実の世界と勝義の真実の世界の二世界観に帰着するのに対して、月称は少くとも『明句』では勝義は世俗の真実相に他ならない。それは論証方法において顕著である。衆知のように清弁は自立論証を

主張し、月称は帰謬論証といわれる否定の意味を徹底していく。

このように月称の「論書の関係」の項の論述は理論的な一貫性を欠き、前半の「初発心を始めとし」と後半の般若波羅蜜の立場との間には修復不可能な亀裂・断絶がある。清弁にとっては必要・不可欠と考えられた「論書の関係」という論項を清弁への対抗上、不用意に採用した結果とも言えなくはないであろう。或る意味では『入中論』はこの断絶を解消しようとした、不可能を可能としようとした苦闘の論書といえなくもないであろう。

月称は「論書の関係」に関する自己の見解をこのように示すと、彼は先に『中の頌』の本文から除外した帰敬偈を取り上げる。彼は帰敬偈を『中の頌』のスートラとする仏護の解釈を改めて、『中の頌』の主題と目的とを教示する偈と解釈する。偈の説く「八不の縁起」を主題とし、「戯論寂静で吉祥な（涅槃）」を目的とする彼の解釈は、この帰敬偈の最も自然で適切な解釈と言えよう。仏護は帰敬偈の所説そのものが仏の法身であるとし、この帰敬偈を読誦して礼拝することが「最高の師（guru）」である如来を礼拝することであると説くが、月称はその解釈を受けて、如来が最高の師である所以を、上記の如き主題や目的を誤りなく教示される点で、如来の威徳（māhātmya）を謳い上げ、それ、即ち八不の縁起と戯論寂静等の涅槃と本性として（svabhāva-）無区別な存在である「最高の師」である如来に礼拝すると述べて、帰敬偈の中で等覚者（仏）によって説かれた『中の頌』の主題と目的がそれらを説く等覚者・如来とが同事であることに改めている。これが『中の頌』で龍樹が明らかにしようとした仏の実相を言い当てていると言えるのではなかろうか。因みに清弁は『灯論』の「論書の関係」の中の該当箇所では「論理を師（尊重すべきもの（?·））とする人々のために」と改めている。

月称は大悲の宗教哲学を構想していたと考えられる。『入中論』の第一偈の「声聞と独覚は仏（munīndra）より生じ、仏は菩薩より生れる。仏子（菩薩）たちの因は悲心と不二の智と菩提心である」は、仏教の哲学的体系の大綱を示す。悟りの根源である大悲等の三要因を根拠として菩薩が成仏し、仏の円満な実現は声聞と独覚の成立、即ち正法の説法による仏法僧の三宝の成立によって完成する。『中の頌』も大乗とか菩薩という概念は拒むが、この三宝の完成を仏教とする点は変りない。このように仏教の思想体系の大綱を示すと、次に彼は大悲こそが仏の実現の最重要な（śreṣṭha, pradhāna, mukhya）主因であり、不二の智や発菩提心の根源であることを第二偈で強調する。原因といっても、結果を生じて自らは消滅する意味での原因ではなく、大悲は仏が実現するまでのあらゆる状態を貫いて

一貫して根拠として存続し、寧ろあらゆる菩薩行、菩提心の働きは大悲の働きであって始めて菩提行とか菩提心の働きとなる、そういう意味での根源としての原因である。そのことが先に等流果として触れた大悲の具体的な様相である。月称は仏果を果樹の果実に喩え、大悲は種子であり、発芽して生長することを成し遂げる水であり、果実が果実となる熟成でもあるという喩えで示す。このように彼は仏教の宗教哲学の大綱とその主因が大悲であることを示すと、第二偈のdで「それ故に私は最初に〔大〕悲を称讃する」と詠い、次の第三、四偈前半で礼拝する。称讃と礼拝を区別し、この順序で説く論書が他に存在するのか詳しくないが、恐らく称讃の対象である大悲は抽象的な概念の対象であるから讃えることはできても礼拝の対象としては相応しくないと考えたのであろう。礼拝の対象は人格的存在であるべきなのであろう。

彼は大悲とはsñiṅ rje ste brtse ba steとする。即ち「悲（karuṇā＝sñiṅ rje）は悲（kṛpā又はanukampā＝brtse ba）である」と同義語によって説明したと考えられる。仏訳者は「compassion は即ち pitié である」と訳す。しかしそれは仏教の根本的真実在としての悲・karuṇāの意味を正しく伝えているとは考えられない。確かにこれらの用語は人々が仏や聖者等に懇請するような場合には「憫れんで」といった意味で用いられていることは事実である。しかし（大）悲は仏や菩薩の本質であり、仏や菩薩の自覚裏に顕現する（大）悲は憫れみや同情や思い遣りといった心情ではない。仏は神ではないから通俗的に言えば上からの目線で人々に接し、憫れむなどということは絶対にあり得ないであろう。ここでbrtse baをkṛpā, anukampāと想定したのは、TSDが収録した幾つかの梵語の中でここに適わしいものを選んだ。『入中論』のチベット語訳の訳者の一人である Ñi ma grags は『明句』のチベット語訳者の一人でもあるが、brtse baという訳語は『明句』のチベット語訳には用いられていないようである（cf. IPM）。因みにTED (p.442) では love, affection, kindness で、byams pa（＝maitra, maitrī）と殆ど同義とし、sñiṅ の敬語の thugs を前に加えて用いられるとする（TED2もほぼ同じ）。恐らく彼は当時のチベットの人々が通常この語で理解している意味に相当するヨーロッパ文化の中の言葉としてloveを収録したのであろう。thugs brtse ba は『明句』では kṛpā, anukampā の訳語として用いられている。

種子と水と熟成の比喩を説く第二偈の註釈で月称はそれらの比喩が示す大悲の意味を解説する。主要なものは種子で、この場合は保存されている種子でなく、いわば地に蒔かれ、発芽する種子である。その比喩の意味について彼は「大悲を所有する〔菩薩〕は、他者

の苦しみによって〔自らが〕苦しむことによって、苦しんでいる衆生が余すところなく救護されるために「私は必ずこの世間の人々をすべて苦しみから救い出して仏の境地（仏性）に証入させるであろう」と必ず〔菩提〕心を発する。この誓い（pratijñā）も不二の智なしでは成就し得ないのであるから、不二の智もまさに必ず実現している。それ故に一切の仏の徳（法）の原因（種子）は〔大〕悲そのものである」と解説する。月称はこの種子の比喩が示す大悲の意味の教証としてここで『王正論』の第四章第七八偈を引用する。上述の如く引用された偈文「大悲を先とし、すべての〔菩薩〕行は無垢の智を持つと説かれている」は同論の原偈と大きく異なり、この箇所の大悲の思想と見事に合致する。しかしこのように内容がこれ程異なるとき、教証と言えるであろうか。

水の比喩は「菩提心を発し終えても、もしその後で悲の水が間断なく灌がれなければ、多量な果の資糧を蓄積しないこの者は必ず声聞や独覚の般涅槃によって涅槃することになろう」と説かれている。この思想は後に声聞を考察する際に検討する。

熟成の比喩は果実を付けても完熟するまでの成熟の期間を例としたものであるが、特に大悲として当面問題にする点もないので省略する。

ここで種子に喩えられる大悲は不二の智や発菩提心とは独立した存在ではない。註釈の中で月称が「必ず」という語を繰返し用いていることは、衆生の苦を菩薩が苦とすることはその裏に必ず必然的に衆生と菩薩とが不二であるという智慧が自他という垢れを清浄にしていること、大悲が必然的に菩提心を発することであるということを示していると言えよう。この衆生の苦しみを苦しむという思想は言うまでもなく『維摩経』の「一切衆生病むを以って、是の故に我病む」に依っているのであろう。大悲をこの苦とする解釈は他の論書の大悲の解釈にも多く見られる。しかしこの思想は原始経典やアビダルマの四聖諦中の苦諦、十二支縁起でいえば人間の生存（bhava）そのものが苦しみそのもの（大苦蘊）であるという、声聞の苦しみが真であるという認識に対して、大乗仏教の菩薩の生存が全く異質のものであることを、同じ苦しみという言葉を用いて示したもので、その限りでは相対化された大悲の意味に過ぎないのではなかろうか。

『維摩経』では次に菩薩を一人子を愛する（preman）親に譬えているが、慈しみとか思いやりとか同情（maitrī）などよりも仏教の思想史の中で最終的に大悲が用いられるようになったのは、愛よりも一人子を失った母の悲しみ、母を失った子の悲しみこそが仏・菩薩

の大悲の比喩に相応しいものではなかろうか。文献の上ではそのような事例は見当らないが。その悲しみがなお子や母の私の悲しみであるのに対して、仏・菩薩の悲しみは我執や我がものへの執着を断った大悲であるというのではなかろうか。五蘊の生存の苦（五取蘊苦）ではなく、生きること、生命が悲しみだというのである。

『入中論』第一偈で月称は「声聞と独覚が仏から生ずる」ことを仏道の最終段階とするが、この思想は菩薩の十地を説く経論でも一般に説かれており、大まかに言えば、第八地で仏（菩薩）が悟り、第九地で法を説き、第十地では僧（声聞・弟子）が成立する（例えば、高崎『宝性論』七頁以下に『宝性論』の見解が詳しい。なお二一八頁、七註二参照）。要するに仏法僧の三宝の成立である。ここで仏から生ずる者に独覚が加えられているのは、『中の頌』の独覚観に従ったからであろう。月称は註釈の中で「たとえ或る人が縁起の教えをまさに聴聞することによって、勝義の証悟に練達しているけれども、現世の生では涅槃を体得しないとしたとしても、そうであっても〔縁起の〕教えを会得し成し遂げた者は、〈確実に熟成する果がある業のように〉他生において願った果の熟成を必ず体得するであろう」と解説する。この解説は彼が教証として挙げた『四百論』の「たとえ真実在を知る者がこの世で涅槃を証得しなくても、来世において必ず努力することなく体得する。業の様に」（第八章第二二偈）を敷衍したものに過ぎない。この独覚像の本となるものは、『中の頌』の第一八章の不一不異・不常不断の縁起という仏説の甘露（第一一偈）を修習した「独覚の智が遠離から生ずる」（第一二偈cd、月称はこの偈も教証とする。詳細は解題上、一五二頁以下参照）という龍樹の独覚観であろう。独覚は中観思想では実質的には声聞であり、説法をしない聖者ではない。

声聞について月称は先ず「諸仏が出世したとき、不顚倒に説かれた縁起に悟入するから〔仏から生ずる〕のであり、それ（縁起）を聞思修の順に如実に信解する声聞等（等は独覚であろう）の者達は完全に円満になるから〔仏から生ずる〕のでもある」と解説すると、次に声聞の定義、語義を説いて、先ず原始仏教以来の正しい教え（教育）の果を得るから声聞であって、「実に〈なすべきことをなし終えた。こ〔の生存〕より別の生存を私は知らない〉ということなどが生ずる」（笠松「入中論」九三頁註一二参照）といった伝統的な声聞像を説く。次に「或いは寧ろ最上の果か無上正等覚者の道を諸如来から聴聞した上で、求める人々に説き聞かせるので声聞である」と中観思想の声聞像を説く。月称は『中の頌』や『四百論』等にこの声聞像を簡潔に説く語句や偈頌が見出せないからであろう、

『法華経』の「庇護者よ、今日私たちは〔真の〕声聞となり、至高の悟りを〔人々に〕説き聞かせるでしょうし、また、悟りという語（声）を明らかにします。ですから私たちは威厳のある声聞です」（第四章第五三偈）を教証として引用する。言うまでもなく無上正等覚を説くことはアビダルマの声聞にはあり得ない。『中の頌』には直接このことを示す文言は見当らないが、龍樹は帰敬偈で八不の縁起を説かれた仏に礼拝し、『中の頌』全体で自らその縁起を理論的に説いていることは、彼が自らを声聞とも菩薩とも言っていないが、仏の教えを聴聞し、それを説き聞かせているのであるから仏弟子であることは確かである。月称はこのような龍樹を念頭に置いて無上正等覚者への道を説く声聞こそ声聞であると説いたのではなかろうか。しかし彼は、「菩薩も〔悟りを説く点では〕同じであるが、説き聞かせこそすれ、随順するだけであって〔悟りを〕実現しない者が声聞であるので、菩薩より勝れてはいない」と菩薩だけが発菩提心によって仏を実現するのに対して、声聞（龍樹）は聞思修によって信解して説き聞かせるだけだという極めて微妙な立場に立っていることを説いているように思える。

このように中観思想では独覚は声聞であるが、来世まで智を得ることができないので寧ろ声聞より劣るともいえるが、月称は声聞が最高の悟りに随順し悟りを説く者であるのに、独覚は「単独の仏」（pratyekabuddha）であり、「中位の仏」（madhyabuddha）と「仏という語で名づけられている」し、「福智〔の資糧〕をより多く増大しているという点で卓越しているので声聞より勝れている」と、伝統的な聖者の序列を認めてもいる。これだけでなく『入中論』には原始経典やアビダルマだけでなく、十地を説く大乗仏教の教理や法相の解釈が『中の頌』を主とする中観思想のそれらと並記され、混在しているので、統一の取れた思想体系としては解り難いものになっていることは認めざるを得ないであろう。第一、二偈の大悲の称讃の註釈では声聞・独覚・無上正等覚者という三聖者を論じた後で、改めて「菩薩から仏が生じる」という菩薩地の生命とでもいうべき、『中の頌』で取り上げられなかった第四の聖者が仏という果にとって重要であることを縷縷説いているが、ここで取り上げるまでもないであろう。

月称が『明句』の始めの「論の関係」の冒頭で「『入中論』で確定された論理」（madhyamakāvatāravihitavidhi）といった論理は、この大悲の称讃を説いた、大悲を根源とし菩薩が生じ、仏が生じ、仏から声聞・独覚が生じて仏法僧の三宝が現成するという仏教の体系の根幹を論じることである。それを月称は「大悲を先とし、不二の智に飾られ、如来の智（仏地）の生起の原因である初発心を始めと

する…」と敷衍したのである。

月称が提唱するこの大悲は思想としては一切法の無自性空を説く『般若経』の本来の立場に立つものではなく、大まかに言えば自性清浄心の立場に含まれる。『八千頌般若経』では菩提心に関して「菩薩大士は菩提心にもおごらない（manyeta）」と述べ、その理由として梵本では「心は心でない。心の本性は明浄である」と説いている（cf. AP）。しかし同経の原型は「心は心でない」だけであって、心性本浄思想は、比較的に早い時期にではあるが、後に不用意に加えられた全く異質の思想である。般若波羅蜜の思想は本来は「菩提心は菩提心でない」という菩提心の否定であり、菩提心を発するという菩薩の否定であり、大乗の否定であり、無心において真の、菩提心でない菩提心が成立することを説く立場であった（詳しくはAP, pp.3-5参照）。恐らく龍樹の後期の『中の頌』はこのような『般若経』の原初形態を継承し、論理的に解明したものと考えるべきである。蓋し『般若経』の説く般若波羅蜜は六波羅蜜を止揚した無根拠を根拠とする立場であった。

このように仏道の根源となる大悲という原理を称讃すると、次に大悲を因とする菩薩を取り上げて帰命・礼拝する。このことは彼が『入中論』の主題が菩薩であると考えていたことを示す。その菩薩・仏子が大悲を因とすることを偈では「大悲である者・大悲となった者」（karuṇābhūta）と表現する。彼が菩薩の因を大悲等とするが、大悲から生じると表現していないのは、大悲が菩薩の因であるという意味が「菩薩から仏が生ずる」といった時間的な因果関係の因でなく、大悲であって始めて菩薩である、いわば菩薩とは大悲の人格化とでも言うべきものであり、大悲を本質とするので菩薩は菩提心を発するという人格的な行為の主体である。こうして大悲は全く新たな舞台に登場する。菩薩行の行者として十地の階位を追って漸悟し、仏地を目指す者となる。

月称は次に歓喜地を始めとする各々の地の問題に入る前に菩薩の大悲が衆生に対していかに対するかの基本的なあり方を三縁の大悲として論じている。それは龍樹の中観思想とは関係ないし嘗つて考察した（「菩薩観」参照）が、他の経論の三縁の大悲とはかなり異なるので、月称の大悲観をより明瞭にするために、改めて再検討しておくことにする。

三縁の大悲とは（一）衆生縁の（衆生を対象とする）大悲、（二）法縁の（法を対象とする）大悲、（三）無縁の（対象のない）大悲を言う。三縁の大悲を説く経論は笠松「入中論」九五頁註五三に網羅されている。『入中論』より以前の中観思想関連の論書としては

『大智度論』が挙げられている。同論は主として『無尽意菩薩経』の所説を引用しているだけといってよいが、異訳の経名「『阿差末経』に説くが如し」と説く箇所などは、竺法護の漢訳に依っているのであるから、少なくともその部分は中国で著述された註釈であると考えられる。『無尽意経』の三縁の慈（maitrī）は『大乗集菩薩学論』（*Śikṣāsamuccaya*）にも引用されている。その経が三縁説を説く最も古い文献であろう。その系統の経論の多くは四無量心の慈・悲・喜・捨の各々について三縁を説く中で悲について説かれたものを三縁の大悲とする。実際には殆ど慈について三縁を説き、それを代表例として悲・大悲に触れるだけである。ただし『大乗荘厳経論』は四無量心、特に慈よりも悲を重視し、詳しく体系的に論じている。そういう一般的な取扱いに対して、月称は悲・大悲だけの問題とし、四無量心に共通のあり方とはしていない。

櫻部建氏（「karuṇā, mahākaruṇā, 大悲」（『仏教語』二六―三三頁による））によれば、初期のパーリ仏典では悲は殆ど慈・悲・喜・捨の四（無量心）の中で用いられていて、それらの四（心）は各々共通の特質である「悪意のない」「憎悪のない」心の中の一端（慈の反意語は憎悪（byāpāda）、悲は害意（vihesa））を担っているものである。同時に慈についてだけ説かれている場合もしばしばあるが、慈を四心の代表例として挙げているのか、慈そのものだけを論じているだけなのかは断定できないとのことである。またアパダーナの内では悲は「悲と智（又は慧）との海」等の合成語が使用されており、その場合は専ら仏の慈悲の意味であって、四無量心の中の悲とは用法が異なっており、仏の慈悲を示す悲はパーリ経蔵のほぼ全般に亘って新古の各層や散文体・韻文体を通じて見られ、anukampā などが類語として用いられており、大悲という用語は経蔵後期の釈義文献や論蔵で用いられ、有部の阿毘達磨では仏の十八不共仏法の一に数えられているとのことである。

このようなパーリ仏典を主とする原始仏教経典の文献史的な展開と大乗仏教における三縁の大悲の展開との思想史的な関連を明らかにすることはできないが、形の上だけかも知れないが三縁の大悲の一部の文献にはこの原始経典内の史的展開とに類似性が認められ、平行関係があるように思われる。四無量心の中の悲は上述のように大乗の論書では慈を代表例としながら飛躍的に発展し、時に四無量の各々の特色に配慮しながらも、大悲を主としていく。それに対して言えば、月称は四無量心とは独立した大悲だけを取り上げて、上述のように『入中論』の冒頭の第一偈で「仏は菩薩から生れ、仏子（菩薩）の因は大悲である」と大乗仏教の菩薩道の根源が大悲であ

ると説き、大悲に関してのみ三縁を説いている。

衆生縁に関して彼は偈では衆生を「輪転させられた釣瓶のように」（zo chun ḥphyar）という比喩で説明する。zo chun は TED2 では「田畑を灌漑するために水を汲み上げる water mill」とするが、この場合は水を汲み上げる釣瓶であろう。zo chun rgyud = araghaṭṭa は a wheel or machine for raising water from a well（MW）。rgyud は綱、紐であるから釣瓶が括り付けられた綱であろう。Mvy には arhaṭaghaṭī-cakra に蔵訳が二種（（一）zo chun khrad mo ḥi ḥkhorlo、（二）zo chun brgyud paḥi ḥklor lo）与えられている。前者の khrad mo は不明、『入中論』の khyud mo（p.10, 1.5）ならば rim（車輪の外輪（縁、ふち、へり））を指すので、釣瓶が括られた綱の輪をリム・縁と言うのであろう。（二）は「釣瓶が結びつけられた（brgyud pa）綱の輪」というのではなかろうか。いずれにしても急流に設置された水車とか、我が国でも戦後まで田舎で実用されていた滑車といった装置・道具ではなく、一方の端に釣瓶（便宜上この語を用いたが日本のように木桶ではなく動物の皮の袋が今から五〇年以上前にはインドでは用いられていた）を付けて綱を引張り上げる原始的な方法で綱が引張り上げられ、汲み終ると釣瓶の重みで井戸の底に落下することが「輪転させられる釣瓶のように」という意味であり、それが次の註釈で描かれる対象とされる衆生の姿と合致する。

この世間の人々は「私のもの」に執着する前に、「私は」という観念（自我意識）によって存在しもしない自我を「ある」と考えて、それこそを実有として執着し、「これは私のものである」と、「私は」という観念の対象以外のすべての事物を余すところなく執着している。自我と自我のものを執着するこれら世間の人々は業と煩悩の綱によって固く束縛されており、〔衆生は、衆生という釣瓶が括られた〕綱を廻す識の動きのままになり、有頂天から阿鼻〔地獄〕に到る深くて大きな輪廻という井戸の中を絶えず輪転させられ、〔釣瓶がその重みに依って井戸の底に落ちるように、衆生の〕自身の固有の〔自然な〕性情によって下方〔の悪趣〕に行くことになり、〔人が釣瓶を引張り上げるように〕努力によって辛うじて〔善趣〕に引き上げることができ、存在する無智等の煩悩・業・生の三雑染さえも、前・後・中間の順序を明確に理解しないで、日々苦苦と壊苦とによって打ちのめされているので、綱の輪に括りつけられた釣瓶の状態を超え出ないで暮している。

以上が衆生縁の大悲が対象とする輪廻に於いての一個の身体的存在として生存し転生する衆生の姿である。釣瓶を縛る綱は業と煩悩

であり、衆生は業煩悩に縛られて輪廻する。この衆生観は龍樹も認める煩悩・業・生の三雑染の思想にすぎない。業煩悩の網を廻す識は衆生が有情とか含識と呼ばれる生類であることであるが、十二支縁起の第二支、行即ち業によって生ずる第三支の識であろう。月称はそれを「輪廻の不幸（anartha）の種子」（cf. LVP, p.543,『ことば』Ⅱ、二五二頁註二六）とする。「前・後・中間の順序（連続）を明確に理解しない」は恐らく煩悩を因として業が、業を因として生が存在するという因果関係を理解していないので、解脱の方途を知らないままに、ということであろう。

法縁と無縁の大悲は衆生と名付けられる（prajñapti）五取蘊の生存の現実相と真実相を対象とする大悲である。月称は偈では「趣（gati）即ち生存（bhava）」を「揺れ動く水中の月のようなもの」に喩える。

たとえば絶え間のない微風によって漣が立つ極めて澄み切った水の中に、以前には認識されており、依り所の対象と共・同時に消え去るそれら月の映像が眼のあたりに認識されている事物のように見えているのに、〔世間の〕賢人達が次の二つのこと、即ち〔月の映像が〕各刹那毎に無常であることと自性としては空であることが〔映像〕自身の自体（映像そのもの）を現わしていると見る。

それと同じように〔大〕悲に依っている菩薩達も—有身見の海であり、無明の法の甘露の極上の味を生ずる因であり、あらゆる顛倒せる分別を特徴（相）とし、非根源的な分別の風によって翻弄されている〔三〕界の無明の大海の中に〔衆生達〕自身の業の映像のように存在し、〔菩薩の〕面前に存在している衆生達を刹那毎に無常の苦に沈淪し、自性としては空であると見たとき、彼らの無常の苦を消滅させるものとなり、正法の甘露の極上の味を生ずる因となり、あらゆる顛倒せる分別の絶滅を特徴とし、本性としてあらゆる〔善悪の〕趣（生存）の親族である〔菩薩達も〕仏の状態（仏性）を獲得することを願っている。

第一節は水中の月の比喩の解説である。透明な水に映るというので湖とか池であろう。漣の立たない鏡のような水中に完全な姿で映る月を無知な世間の人々は実在するように思っているが、漣によって月の映像も月の「依り所となる認識の対象」である水も姿を消す。この現象を世のいわば有識者は存在した月が無になるのでなく、波に揺れ動く月は刻々と変化する無常な現象と本性として実在していない空であるという二相として適切に認識する。

次節は月に喩えられた衆生の姿を先ず示す。「有身見の海」と訳した「海」は蔵語では「湖」(mtho)であるが、梵原語はsāgara, samudra(海)であろう。「大海」と訳した「広大な青い水」は、西蔵には大きな青い水を湛えた湖もあるであろうが、上述のように海は原始経典以来、仏の悲や智を表わす。月称も龍樹は「仏の智の海」に生れた(cf. LVP, p.1)とする。それと対をなして衆生を「有身見の海〔に生れた〕」とする。第一の衆生縁の衆生が文字通り輪廻転生する主体である衆生であるのに対して、ここでは有身見即ち身体が存在するという見解・認識の対象というあり方の自我・人(プドガラ)を取り上げ、それを菩薩の対極に据えて、(一)菩薩が正法の甘露の極上の味をもたらす因である(これは『中の頌』の第一八章の第一〇、一一偈の縁起即正法の甘露の所説を念頭に置いたものであろう)のに対して、自我は無明の法(恐らく異教の有我論が無知の誤った教えを「正法の甘露」とするのに擬らえて)の甘露味の因と皮肉ったのであろう。(二)自我が顚倒せる分別をするのに反して菩薩はその分別の絶滅を実現し、(三)衆生を「不如理な分別の風」云々は解り難いが、恐らく『中の頌』の第一八章の第五偈の「業煩悩は分別より〔生ずる〕」に依っているものと思われる。「〔衆生達〕自身の業の映像」は同じく第二六章第一偈の「無明に覆われている者は三業によって趣(gati・界)に行く」に当る。分別より生じた煩悩は有身見という根本煩悩で、その煩悩によって業を行ない、衆生は「自らの業」のままに「三界という無明の大海」に生れる。しかし生れた衆生・自我は有身見という煩悩の対象として妄想されたものであるから実有ではない。「水中の月」に譬えられるように、大きな青い水の中に揺れ動く映像のようなものに過ぎない。だから菩薩は対面している衆生を絶えず揺れ動いて一時も留らないので「無常の苦に沈淪し、自性として空」と見る。自我の立場がこのように自業自得の孤独な無常な存在であるのに対して、月称は菩薩を、菩薩は願って悪趣に赴くというように、「三界のすべての衆生の親族」であるので、「仏の状態」(buddhatva)を体得することを願うとする。言うまでもなく菩薩が仏になることを願うとは、すべての衆生を仏に導き入れることを願うことである。

このように月称の『入中論』の思想体系は、龍樹の『中の頌』が説き明す中の思想とは根本的な立場が全く異なるものである。しかしそういう彼自身の独自の思想体系を構築したのにもかかわらず、それを『入中(論)』と名づけたことは、清弁とは全く別の意味であるが、月称もまた龍樹との思想上の関係を逆転したことになる。確かに『入中』という論書名の語義は『中の頌』という論書に入る入門という意味であるが、入(門)と言ってもやさしく平易な「初学者の手びきとして書かれた解説書」(『広辞苑』)といった意味で

はない。上述のように『入中論』は大悲を根源とする十地の体系の枠組みの中で『中の頌』の思想を考察し解釈し整理したものであるから、龍樹の『中の頌』を誤りなく正しく学習し理解しようとする者は、この体系の枠組みの中で『中の頌』の所説を考察して理解し解釈すべきであり、しなければならないという思いを込めた命名であろう。

月称は『入中論』を著述した後で、『中の頌』の註釈である『明句』を著している。『明句』には多くの論題で『入中論』の解説の引用が見られ、『入中論』で説いた見解に『中の頌』や『明句』の解説が合致するとか、それらを『入中論』で詳説した等々、既述の『入中論』の所説こそが『中の頌』の真の解釈であることを個々の論題に関して具体的に実証している。

しかし言うまでもないことであるが、『中の頌』がなければ『入中論』もないし、中観論者、月称も存在しない。月称は『入中論』を著述するまでに『中の頌』の学習、研究を長期に亘って徹底的に行ったことであろう。その面でいえば、『中の頌』は『宝行王正論』などよりも『入中論』の思想体系を構想する上での最重要な研究資料であったと言えよう。後で著述された論書であっても、『明句』には『中の頌』の研究ノートという意味も含まれているであろう。

『中の頌』に対する月称のこの評価は彼が龍樹を師として尊崇する心情とは全く別である。月称は龍樹を軌範師（阿闍梨）や尊者と尊称し、『明句』の冒頭の帰敬偈は清弁のように仏に対してではなく、中の立場を確立した龍樹に捧げたものである。それにも拘らず、龍樹への帰命とは裏腹に、『入中論』を規範とすべきであると主張する月称の思想的立場は、彼自身が意識していたとは思えないが、結果としては、彼が『中の頌』は歴史的使命を終えたと宣言したことになろう。月称以後、『中の頌』の註釈の作成が止んだことはその象徴と言えよう。月称の大悲の宗教哲学は龍樹の中観思想の終焉であった。

惟うに龍樹は仏護等のインドのすべての後継者によって、初めて一切法の実有・自性を否定した空・中道思想の第一人者として仏のように讃仰されたが、自性の否定は彼の思想の表層にすぎず、彼の思想の真意である真実在が沈黙と教説、説と不説が同時同事であることは取り上げられることがなかった。換言すれば、後継者の誰一人として彼の思想の実相を理解する者はいなかった。そういう意味では龍樹は悲劇的な思想家であった。

索　引

・本索引は項目を、『中論』の書き下し本文、およびその中で
　訳者が補った科段名（見出し）より採録した。
・ページ数は各頁下にアラビア数字で示した通しページによる。

【あ】
愛　50, 154
相い因待　73, 74, 76, 98, 122
愛結の縛する所　51
阿毘曇　38, 44, 157
阿羅漢　46
安隠　26
安隠道　153

【い】
恚　113, 114, 116, 118
異　27, 57, 167
已去　34
意業　38
異相　27, 74, 159
意知　78
一異　73, 75, 76, 85, 107, 108, 152
一事　174
一時　34, 35, 49, 80, 88, 89, 99, 100
一念　40
出づ　23
一界　44, 45
一切時　74, 150, 152
一切種　150, 152
一切処　115
一切(の)世間　43, 66, 87, 112, 124, 132, 143
一切世の中の尊　102
一切智　64
一切智人　102
一切の世間の語言の法　48
一切の世俗の法　126
一切は実なり　67
一切は実にして不実なり　68
一切は不実なり　68
一切万物　133, 144, 145
一切法　55, 66, 70, 128, 131, 133, 134, 140, 142-144, 151, 152, 175
一処　100, 148, 149
一身　32, 170
一法　79, 98, 133, 145, 163, 173
異法　24
入る　55
言わず　150
所謂　43
因　57, 70, 79-86, 94, 97-99, 124, 132, 133, 139, 140, 157
因果　79, 85, 126
因相　86
因体　81
因待　24, 73
引導　133
因縁　30, 41, 42, 50, 62, 68, 72, 76, 78, 81, 94, 114, 121, 126, 128, 132, 133, 138-140, 146, 151, 154, 156, 158, 160-162, 164, 168, 173, 175
因縁に随う　51
因縁法　142
因縁品　153
因の中に先に果有り　28
因由　28

【う】
有　28, 154
有為　145, 148, 149
有我　64, 168
受けず　150
右眼　164
有常　110, 152, 171
有身　33
有相　28, 94, 98
中　30
内の寂滅　144
鬱単曰　59
器の中に果有り　103
有の見　26
憂悲諸苦悩　154
有辺　110, 151, 152, 158, 171-174

有法　25, 144–146
有無　27, 28, 98, 110–112, 114, 120, 144, 148–153, 158, 174
有無の二門　143
有余涅槃　62, 64
有漏　44, 46

【え】
壊　25, 87–93
慧眼　62, 112
廻向　132
依止　162, 171, 174
得ず　129
壊敗　25, 58, 87
縁　52, 57, 66, 86, 132, 134

【お】
王舎城　160
往来　30–32, 46, 51, 97, 146, 147, 151, 162, 173
誑惑　117
覆わるる　112
憶想分別　50, 62, 70, 94, 113, 114, 120
憶念　112
陰　100, 102, 106
遠離　28, 58, 71, 72
厭離　64, 72

【か】
果　28, 41, 44, 46, 51, 52, 70, 77–86, 97–99, 103, 125, 133, 139, 140, 144, 157, 164
我　55, 56, 62, 64–66, 105, 106, 110, 114, 115, 121, 122, 158–169, 175
刈者　160, 161, 163
憒鬧　72
鏡の中の像　116, 117
過咎　44, 169
覚知　60
過去　28, 73–75, 83, 167, 168
過去時　73–75
過去世　110, 151, 152, 158–160, 166–169, 171
過罪　164
可著　119
我所　55, 56, 62
可生　80
我相　164, 165
渇愛　154, 156
合して　104
合する　23, 80
可縛　34
果報　37, 40–46, 48–54, 66, 126, 139, 140, 167, 168
我法　65, 114
浣者　160, 161
観法品　55
甘露漿　70

【き】
毀壊　126
経　32, 36, 37, 51, 66, 97, 114, 118, 134, 137, 142, 144–148
教化の甘露味　58
行業　44
憍慢　120

【く】
苦　32, 97, 122, 125, 134–136, 141, 142, 162, 163
愚　93
空　30, 33, 37, 40, 46, 50, 54–56, 64–66, 70, 84, 85, 92, 93, 97, 109, 110, 112, 116, 118, 124–126, 128, 130–135, 140–143, 152, 175
共　88, 89, 96, 109, 149, 168
空義　131, 132, 140
共見　60
共生　81
共相　60, 61
空法　126, 130, 134, 141
究竟道　138
九結　54
口業　38, 39
口業の説法　54
苦事　163
苦酒　164
九十八使　54
苦集滅道　142
垢心　115
苦諦　124, 125, 136
功徳　141
瞿曇　176
苦楽　51, 60

【け】

『化迦旃延経』 26
解脱 35, 56, 62, 148, 154, 162
解脱門 66
決定 24, 26, 27, 30, 37, 40, 48-50, 65, 67, 85, 90, 93, 98, 132, 140, 160, 165, 171, 175
決定有 92
決定性 90
決定の智慧 62
化人 53, 54
仮名 52, 109, 133, 165
戯論 56, 57, 62, 64, 66, 68, 70, 112, 152, 153
巻 43, 44
幻 53, 54, 93
眼 94, 103, 163, 164, 166
見苦 124, 125, 136
幻化人 116
現見 27, 53, 80, 100, 140, 175
眼見 54, 60, 61, 78, 93, 94, 144
現在 28, 45, 73, 74, 76, 83, 150
現在時 73-75, 150
現事 59, 60
賢聖 43, 50, 110, 128
賢聖の所説 59
見諦 43, 44
乾闥婆城 116
見知 103
現に 90

【こ】

後有 99, 100
香 116
合 86, 88
業 37-54, 56, 62, 66, 119, 140, 156, 161, 167, 168
降伏 37
合法 88
業を破す 44
五陰 33, 34, 52, 54, 56, 58, 60, 61, 97, 102-104, 106-108, 115, 143, 144, 147, 151, 162, 164-166, 172-174
五陰和合 104, 105
虚空 58
国土世間 173
語言の道無く 66
後際 152
去時 34
五指に因りて拳有る 105
五受陰 146, 147
後身 62, 156
後世 38, 40, 42, 54, 171, 172
是の無 25, 28
虚妄 47, 66, 116, 123, 128
虚妄の憶想 61
去来 34
言語 56, 66, 70
今世 38, 40, 42, 54, 94, 99, 159, 164
言説 93, 130
根本 30, 33, 116, 156, 157
根本の無明 122

【さ】

作 23, 24, 38, 39, 133, 139, 140, 158, 168, 169
罪 39, 48, 49, 52, 64, 110, 162, 168
罪福 29, 41, 97, 126, 139, 140, 156, 162
左眼 164
作者 52-54, 119, 133, 139, 140, 162-164
定んで 27
作法 23, 133, 162, 167, 168
作力 163
散 88
三有 99, 101, 147, 156
三行 154
三受 154, 156
三種の行業 122
三種の身業 39
三種の比知 60
三世 28, 101
『刪陀迦旃延経』 26
三毒 37, 54, 114, 116
三宝 124, 125, 138, 142

【し】

死 87, 88, 100
思 38-40
時有るべし 73
強いて 163, 164
四果 124, 136, 137, 142
持戒 37, 49, 64
色 68, 78, 116, 163
識 154, 156

色有　101
色界繫　44
自見　110
死者　100
四沙門果　124, 125, 137
四取　154, 156
四種　43
四種の口業　39
四種の戯論　26
四種の見　110
自性　24-27, 30, 46, 78, 98, 104-108, 114, 116, 132-134, 152
四聖諦　124, 125, 134, 137, 138, 142
慈善　37, 38
四諦　124, 125, 138
自体　28, 86, 106, 116
実　48, 56, 67, 68
実有　122
失壊の相　98
実観　56
実際　151, 153
実事　54, 91, 122
実性　67, 140
実相　36, 47, 57, 58, 64, 66, 68-71, 121
集諦　124, 135
実智　101
十纏　54
実無し　114
実に　27
実に非らず　56
実に非らず不実に非らず　68
四顚倒　118, 124
四道果　124, 137
此彼　102, 110, 112, 120
『四百観』　173
時方　175
舎衛国　160
著　26, 28, 55, 118-120, 131, 135, 154, 156
著者　119
著心　26
著法　66, 119, 120
寂滅　46, 56, 57, 66, 110, 144, 151
寂滅相　66, 70, 109-111, 119
邪見　110, 111, 130, 158, 168, 175
邪見深厚　110
差別　39, 48, 76, 151
受　35, 56, 62, 107-110, 145, 146, 148, 159-161, 165, 166, 174
思惟　42-44, 102, 109, 112
衆因縁　78, 86, 133
衆因縁生法　133
衆因縁和合　77
集　125, 135-137, 157
従去　171
十二因縁　122, 154, 157
住法　89
従来　171
衆縁　23, 24, 68, 70, 77, 78, 80, 81, 86, 88, 105, 113, 134, 142, 145, 152, 172
衆縁具足　133
衆縁和合　77-79, 172
修行　138
取者　154
受者　39, 52, 103, 109, 140, 159, 165, 166
修習　62, 135, 157
種種相　140
呪術　130
種種に分別　38, 93, 95, 111
衆生　30-34, 37, 38, 51, 53, 64, 67, 68, 71, 106, 115, 128, 133, 154, 170
衆生世間　173
取相　66
須陀洹　46
出世間　132, 141
修道　124, 125, 135, 136
修福　160
受法　103, 107
受法者　97
須臾　76
順ずるの義　43
所因　73
初有　99, 100
所有　76, 116, 124
生　154
声　116
性　23, 24, 27-29, 32, 43, 48-50, 54, 66, 85, 92, 93, 112, 116, 122, 123, 128, 132, 134-140, 142, 151
成　87-93
定　137, 138, 175

浄　114, 116-118, 121, 122
常　28-30, 40, 46-48, 70, 88, 89, 92, 94, 96-98, 103, 104, 118, 121, 122, 136, 144, 151, 152, 158, 160, 161, 169-171, 173-175
情　154
成壊　87, 91, 92
性が実にして　123
正観　109
性空　112, 118, 119, 131
正見　26, 175
常見　29, 96
生死　30-32, 36, 46, 51, 54, 64, 68, 101, 146, 147, 156, 157, 162, 170, 171, 173
生時　100
定実　165, 175
生者　80, 100
常住　90, 140
定性　23, 24, 29, 47, 112, 132-138, 140
精進　138
性相　134
定相　27, 29, 117, 153
浄相　117
常相　30
定体　77, 175
上中下　50, 68, 73, 75, 76, 156
浄と不浄との顛倒　113
性無し　114
聖人　59, 61, 62, 66, 128
定の義　166
成の時　90
成仏　138
常辺　96
正遍知　102
成法　88
定法　144
常法　48, 145, 169
常無常　109, 110, 152, 170
生滅　33, 42, 56, 85, 90, 93, 94, 97-99, 133, 134, 144, 157, 159
証滅　124, 125, 136
生滅と為す　56
生滅の相　33, 40, 58, 103, 166
生滅変易　140
生滅老死　144, 145
声聞法　71, 154, 158, 175
常楽　70
諸行　30, 32, 33, 122, 154, 156, 157
諸見　26, 151, 158, 175, 176
所作　38, 53, 130, 140, 162-164
所受　96, 107, 108
所住　162
所受の法　96
処所　175
所乗　132
初心　41
所属　123
諸難　109
所破　98
諸法　23-27, 35, 37, 55, 56, 62, 64, 66-68, 70, 76, 88, 90, 92, 93, 97-99, 109, 118, 119, 125, 126, 130, 132, 133, 136-140, 143, 152, 153, 175
諸法実相　36, 55, 56, 62, 66-68, 71, 109, 110, 112, 153
所滅　143
所用　162
心　37, 38, 41, 42, 62, 64, 66, 69, 115-117, 163
身　32, 33, 42, 44, 45, 50, 54, 56, 153, 154, 156, 159, 161-164, 166, 167
信　59, 60
尽　90
神　58-61, 153
塵　154, 163
心行　56, 66
身見　115
身業　38, 39
身業の布施　54
真金の喩　27
信受　97, 163
心数法　38, 41, 66
真性　24
甚深微妙の相　130
神通　53
神通力　54
身相　159
心相寂滅　70
身と口の業　38
深仏法　128
真法　173
尽滅相の法　90

【せ】
世間　29, 43, 48, 66, 70, 88, 92, 110-112, 128, 140, 141, 151, 152, 158, 163, 171-175
世間の楽　110, 111
世俗　130, 140
世俗諦　128
世俗の法　49, 126
世尊　53, 58, 130
善　38, 39, 42, 44, 54, 96, 110
前際　152
前生　81
先世　66, 71, 94, 160, 161, 164
旃陀羅　160-162

【そ】
憎愛　60
相違　35, 89, 109, 122, 148-150, 170, 174
相違の法　100
相在　102
相似　44, 45
増長　154
相続　30, 40-43, 90, 97-99, 101, 147, 151, 157, 162, 164, 165, 169, 172
相待の因　105
僧宝　124, 125, 137, 138
増益　136, 142
相を異にする　93
触　42, 116, 162, 163
即自　96
即是　52, 70, 81, 159, 161
俗諦　128, 129
俗人　162
麁の邪見　110
麁法　61

【た】
第一義　36, 48, 62, 67, 94, 129, 130, 154
第一義諦　128
大過　95, 164
大苦陰　156, 157
第三　33
大聖　38
大乗　71, 175
提婆達　160
他見　110
堕在　121
他性　24-26, 105-108
短　24, 174
断　28, 46, 64, 70, 98, 137, 143
断見　29, 96
断集　124, 125, 136
断常　29, 41, 46, 70, 94, 96, 97, 99
断辺　96, 168

【ち】
癡　93, 113, 114, 116, 154
智慧　142, 171
癡妄　93
中道　133, 134
長　24, 174

【つ】
通達　27, 70, 124, 153
諦らかに　101, 102

【て】
泥団　81, 82
顛倒　46, 47, 93, 94, 101, 113, 114, 116, 118-123, 128, 146, 164
顛倒性　128
顛倒の因縁　46, 94

【と】
倒　118, 120, 122
道　35, 66, 68-72, 125, 135-138, 144, 154, 173
鍮石　59
道諦　125
道を行ずる者　37, 70
咎　23, 24, 64, 65, 75, 77, 79-82, 91, 92
過　29, 30, 42, 44, 46, 48-50, 70, 98, 103, 104, 120, 126, 131, 132, 134, 160-162, 164, 165, 167-170, 174
毒蛇　130
得道の者　64
得と向との者　137
得と向の者　124
貪　113, 114, 116, 118
鈍根　130

【に】
二種の業　44
二身　33
二世の果報の種　37
二世の五欲楽　42
二相　170, 173, 174
二体　79
二諦　128, 130
二辺　133, 170, 172
二門　89, 143
如　153
如残　60
如本　60
如来　102-112, 150-153
如来品　112, 119
人　42, 106, 140, 160-162, 165, 169, 170
人無く法無し　175
忍辱　37

【ね】
涅槃　32, 35-37, 56, 64, 66, 68, 70, 98, 99, 111, 129, 130, 138, 143-153
涅槃の道を破す　110
燃可燃品　31
念者　163
念力　164

【の】
悩　128

【は】
敗壊　29
縛已　34
縛解　30, 33
縛時　34, 35
破根品　61
初めの変化人　53
破すべからず　26
破相品　94
八賢聖　124, 125, 137
八聖　137
八聖道分　62
婆羅門　160-162
破六種品　58
『般若』　65
万物　140

【ひ】
非因縁　78
非有　144, 147, 150
非有非無　68, 149, 150, 153, 158, 168, 174
非有無　149
非我　56, 64-66, 105, 106
非空　109
非色　78
非常非無常　110, 152, 153, 170, 171
比知　59-61
畢竟空　55, 64, 144, 151, 153
畢竟して空　46, 112, 152
畢竟清浄　110
人が子を有す　104
非法　94, 95
白業道　42
譬喩　59
平等　67, 151
瓶の体　25

【ふ】
不悪口　42
不恚　42
不壊　88, 140
不可得　61, 78, 93, 98, 105, 112, 115, 159, 172
福　37, 39, 48, 49, 110, 162
不空　65, 84, 85, 92, 109, 139, 140, 143
不共　109, 168
福徳　38, 39, 42, 64
不繫　44
不見　136
不合　86
不作　48, 140, 158, 167-169
負財物　43
不作の業　48, 49
不嫉　42
不実　67, 68
不失法　43-45, 50
不邪婬　42
不邪見　42
不受　145, 146
不生　47, 120, 121, 128, 144
不浄　48, 114, 116-118, 122

不常　41, 58, 97, 144
不生の因縁　48
不生不滅　70, 140, 151
不尽　90, 91
布施　37, 42, 49, 54, 64
不殺　42
不善　38, 39, 44, 54, 96
不相似　44, 45
不断　41, 58, 90, 97, 98, 144
仏宝　124, 138
仏法　28, 58, 65, 71, 128
仏法の真実義　26
不顛倒　120, 122
不倒　120
不盗　42
不無益語　42
不滅　112, 144
不妄語　42
不両舌　42
分別　36, 38, 40, 42–44, 46, 49, 54, 57, 66, 68, 89, 90, 96, 97, 110–112, 128, 144, 149–151, 153, 161, 165

【へ】
別異相無し　70
別相　38
変　81, 82
変異　27, 28, 140
変異相　140
変化人　53
変作　53

【ほ】
法　25, 58, 91, 94, 116, 119, 125, 130
法王　102
法の相　28
方便力　67
法宝　124, 125, 138
法を受く　96
菩提道　138
法性　153
法身　112, 142
瓫甕　82
煩悩　34, 48, 50, 53, 54, 56, 62, 70, 71, 114–116, 123, 141–143
凡夫　46, 66, 94, 136, 156, 157
凡夫人　62

【ま】
摩訶衍　154
末後身　173

【み】
味　68, 116
未去　34
見ず　26, 88
自ら破す　142
未得　141
未縛　34
微妙　110
名字　81
名色　154, 156
名利　42
未来　28, 73–76, 83
未来時　73, 75
未来世　110, 152, 158, 168, 169, 171, 174

【む】
無　28, 29, 92, 133
夢　53, 54, 93, 116, 117
無為　145, 148
無因　43, 52, 79–81, 88, 89, 93, 94, 99, 167
無我　55, 56, 62, 64, 65, 97, 122, 164, 168
無我所　62
無我の智　56
無記　43, 44, 54
無作　24, 38, 39, 140
無至　144
無始　51, 101, 170, 171
無色有　101
無色界繫　44
『無始経』　51
無受　145, 148, 151, 159, 160, 166
無所有　85, 94–96
無生　56, 128, 130, 169
無性　123, 147
無常　30, 58, 88, 96, 97, 103, 110, 118, 119, 122, 134, 145, 151, 152, 161, 169–171, 174, 175
無上心　71
無常相　30

無生の際　151
無生無滅　55, 143
無身　32, 33
無相　28, 66, 67, 94, 98
無相続　28
無得　144
無に非らずば　29
無辺　110, 151, 152, 171-174
無法　29, 146
無明　51, 122, 156, 157
無明の蔽う所　51
無余涅槃　62, 66, 71, 144
無量劫数　97
無漏　44, 46
無漏法　121

【め】
迷惑　26
滅　56, 66, 98
滅後　112, 150-152
滅時　100
滅尽　58, 71, 90
滅尽定　66
滅諦　125, 135
滅度　112, 150

【も】
本の作者　51
本の相　28
物　76, 78, 119, 133

【や】
亦有常亦無常　171
亦有辺亦無辺　151, 152, 173, 174
亦有亦無　168, 174
亦常亦無常　151, 152, 171, 174
野馬　90

【ゆ】
遺法　71

用　39, 40, 164, 165

【よ】
余　34
欲有　101
欲界繋　44
余の二時　75
因らず　106

【ら】
楽　121, 122, 162
酪　78, 82
羅什の誤読　120
羅什の伝える龍樹の十二支縁起　154
羅什の否定　46
羅什の傍論　59, 61, 162

【り】
力用　23
利根　26
楳椽　165

【れ】
憐愍　176

【ろ】
老死　122, 144, 145, 154, 157
六趣　154, 156
六十二の邪見　153
六触　154, 156
六道　154, 162
六道生死　30
六入　116, 117, 154, 156
六垢　54

【わ】
和合　77, 78, 84, 86, 116, 133, 154, 165

《中論 下》

校註者紹介

丹治昭義（たんじてるよし） 1932年、静岡県生まれ。京都大学卒。
現在、関西大学名誉教授。

⑯中観部2 新国訳大蔵経

2019年12月10日 第1刷 発行©

校註者 丹 治 昭 義

発行者 石 原 大 道

発行所 大蔵出版株式会社

〒150-0011 東京都渋谷区東2-5-36 大泉ビル2F

TEL. 03-6419-7073 FAX. 03-5466-1408

http://www.daizoshuppan.jp/

印刷所 亜細亜印刷株式会社

製本所 東京美術紙工協業組合

ISBN 978-4-8043-8053-7 C3315 落丁・乱丁本はお取り替えいたします